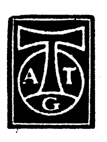
PAULUSVERSTÄNDNIS IN DER ALTEN KIRCHE

VON

EVA ALEITH



1937

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN / BERLIN W 35

BEIHEFTE ZUR ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT UND DIE KUNDE DER ÄLTEREN KIRCHE

HERAUSGEGEBEN VON PROFESSOR D. HANS LIETZMANN IN BERLIN

BEIHEFT 18

PRINTED IN GERMANY

DRUCK VON WALTER DE GRUYTER & CO., BERLIN W 35

Inhalt.

Literatur.

I. Texte.

Alexander von Alexandrien: zitiert nach der Kirchengeschichte des Theodoret (GCS).

Apokryphe Schriften:

Harnack, Die apokryphen Briefe des Paulus an die Laodicener und Korinther (Rückübersetzung!). Kl. Texte (Hrsg. Lietzmann) IV, 12. Bonn 1905.

Lipsius-Bonnet, Acta apostolorum apocrypha. Leipzig 1891—1903. (Akten des Petrus und Paulus, Akten des Paulus und der Thekla.)

Schmidt, Carl, Acta Pauli, 1905. (Paulus-Akten und III. Kor.-Br.)

—, —, Die alten Petrusakten. TU. N. F. IX, 1. 1903.

—, —, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach seiner Auferstehung. TU 43. Reihe III, 13. 1919.

Apologeten:

Goodspeed, Die ältesten Apologeten. Göttingen 1914.

Otto, Corpus apologetarum christianorum. Jena 1848 f.

Clemens Alexandrinus: GCS.

Cyprian: CSEL.

Dionysius von Alexandrien: Feltoe, The letters and other remains of Dionysius of Alexandria. Cambridge Patristic Texts 1904.

Gnosis = s. Zitatangaben.

Hippolyt: GCS von Bonwetsch und Achelis 1897 (soweit erschienen). Die Halbbände des ersten Bandes durch I a und I b gekennzeichnet. Sonst Lagarde. 1858.

Ignatius: Bihlmeyer, Die apostolischen Väter. Tübingen 1904.

Irenäus: zitiert nach der Einteilung von Massuet, in Klammern die Band- und Seitenzahl der Ausgabe von Harvey.

Des Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung bei Harnack, TU 31, 3 1907, zitiert als Epid. mit Harnacks Kapiteleinteilung.

Marcion zitiert nach Harnack, »Das Evangelium vom fremden Gott«. TU 3. Reihe, XV, 1924, 2. Auflage.

Methodius von Olympus: GCS.

Nachapostolische Schriften: Bihlmeyer, Die apostolischen Väter. Tübingen 1924.

Novatian: De trinitate, Fausset, 1909. Cambridge Patristic Texts.

De cibis iudaicis, Sonderausgabe von Landgraf und Weyman. Leipzig 1898. (Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik XI. Jahrgang, 2. Heft.)

Origenes: GCS, sonst (Lo) = Lommatzsch.

Petrus von Alexandrien: Pitra, Analecta Sacra III.
Routh, Reliquiae sacrae, 2. 1846.

Tertullian: CSEL, Band I (Wissowa) und Band III (Kroymann), sonst Oehler.

II. Literatur.

Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg 1913. 2. Auflage.
—, Patrologie. Freiburg 1901. 2. Auflage.
Barth, Tertullians Auffassung des Apostels Paulus und seines Verhältnisses zu den Uraposteln. (Jahrbücher für protestantische Theologie 1882, Band VIII, S. 706 f.)
—, Die Interpretation des NT in der valentinianischen Gnosis. TU 3. Reihe, Band VII. 1911.
Bigg, The Christian Platonists of Alexandria. Oxford 1886.
Bonwetsch, Die Komposition des Danielkommentars und die Fragmente des Kommentars zum Hohenliede. TU 1897, Nr. 16 N. F.
—, Die Theologie des Irenäus, 1925.
—, Die Theologie des Methodius, 1903.
Bousset, Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers. Göttingen 1891.
—, Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen 1907.
—, Kyrios Christos. Göttingen 1921. 2. Auflage.
Clemen, Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie. Leipzig 1890.
D'Alès, La théologie de Saint Cyprien. Paris 1922.
—, La Théologie de Tertullien. Paris 1905.
—, La théologie de Saint Hippolyte. Paris 1906.
De Faye, Clément d'Alexandrie. Paris 1898.
—, Gnostiques et Gnosticisme, Paris 1913 (Bibl. de l'école des hautes études, sciences rel. 27. II. Aufl. 1925).
—, Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée. Paris Bd. 1 (1923), 2 (1927) u. 3 (1928).
Denis, La philosophie d'Origène. Paris 1884.
Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers. Erlangen 1878.
Foerster, Werner, Von Valentin zu Herakleon, Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis. Beiheft 7 zur ZNW. Gießen 1928.
Goetz, Das Christentum Cyprians. Gießen 1896.
Haller, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian. Zeitschrift für Theologie und Kirche 1892, 4. Heft.
Harnack, Die Briefsammlung des Apostels Paulus. Leipzig 1926.
—, Dogmengeschichte. 4. Auflage, Tübingen 1909. (DG = stets Band 1.)
Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 2. Auflage. Tübingen 1924.
Hering, Etude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des ames chez Clément d'Alexandrie. Paris 1923.
Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884.
Jordan, Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians. Leipzig 1902.

Lebreton, Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du III e siècle. Revue d' l'Histoire ecclésiastique 19,4 (1923) u. 20,1 (1924).

Leisegang, Die Gnosis. Leipzig 1924. Kröners Taschenausgabe Bd. 32.

Lietzmann, Hans, Geschichte der Alten Kirche, Bd. 1 (1932) u. 2 (1936).

Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, 1887.

Loofs, Dogmengeschichte, 4. Auflage. Halle 1906.

Lortz, Tertullian als Apologet, 1. Bd. Münster 1928. Münsterische Beiträge zur Theologie Heft 10.

Means, Saint Paul and the Ante-Nicene Church. London 1903.

Neumann, Karl Johannes, Hippolyt von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt. Leipzig 1902.

Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren. Berlin 1887.

Radford, Three teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius, and Peter. A study in the early History of Origenism and Anti-Origenism. Cambridge 1908.

Redepenning, Origenes, Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn 1841.

Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen. Berlin-Leipzig 1927.

Reitzenstein, Poimandres. Leipzig 1904.

Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn 1857.

Rüther, Th., Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien. Freiburger Theolog. Studien 28. 1922.

Thoma, über Justin in Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1875, S. 385 f.

Tollinton, Clement of Alexandria, a study of Christian liberalism. London 1914.

Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Beiträge zur historischen Theologie 7. Tübingen 1931.

Völker, Paulus bei Origenes. Theologische Studien und Kritiken, Gotha 1930 (258 bis 279).

Wagenmann, Julius, Die Stellung des Apostels Paulus neben den 12 in den ersten zwei Jahrhunderten. (Beihefte zur ZNW 1926.)

Werner, Der Paulinismus des Irenäus. TU 1889.

III. Abkürzungen.

CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Kirchenväterausgabe der Wiener Akademie.

GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Ausgabe der Berliner Akademie.

Kl. Texte = Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, Hrsg. Hans Lietzmann.

TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Hrsg. von Gebhardt und Harnack.

ZNW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums.

Zwei Worte Harnacks (Dogmengeschichte I) bezeichnen die Haltung der alten Kirche: »Die Lehrbildung in der Heidenkirche« knüpft nicht »an die Gesamterscheinung der paulinischen Theologie an, sondern lediglich an gewisse Grundgedanken, die dem Apostel nur teilweise eigentümlich waren« (S. 102). »Der Paulinismus hat sich als ein Ferment in der Dogmengeschichte bewiesen, eine Basis ist er nie gewesen« (S. 155).

Eine fortlaufende Darstellung des Paulusverständnisses der alten Kirche gibt es nicht.

Means, Saint Paul and The Ante-Nicene Church, London 1903, behandelt: Apostolische Väter und Justin, Irenäus, Clemens und Origenes, Tertullian. Means zeichnet mit großer Ausführlichkeit die Umwelt der christlichen Schriftsteller. Der Gebrauch des Buches für die wissenschaftliche Arbeit wird dadurch erschwert, daß die Ausführungen weniger durch Zitate des behandelten Theologen, als durch Hinweise auf die einschlägige Literatur belegt sind.

An Einzeluntersuchungen ist vor allem der ausgezeichnete Aufsatz von Völker, Paulus bei Origenes (Theologische Studien und Kritiken, Gotha 1930, SS. 258—279) zu nennen.

Eine skizzenhafte Übersicht über den Paulinismus der nachapostolischen Zeit bei Loofs, Dogmengeschichte S. 92 f. Die Untersuchung »The New Testament in the Apostolic Fathers« by a Commitee of the Oxford Society of Historical Theology, Oxford 1905, beschränkt sich darauf zu prüfen, ob es sich bei NTlichen Anklängen um eine wirkliche Abhängigkeit handelt. Die Frage des Verständnisses wird kaum berührt.

Lortz (Tertullian als Apologet S. 18) wirft die Frage auf, ob durch die Apologeten, die »rein religiöse, ethisch-paulinische Auffassung .... zugunsten einer mehr oder minder rationalistischen Auffassung verdrängt wurde«. »Dringt bei den Apologeten des zweiten Jahrhunderts das Wissen auf Kosten des Glaubens in die Religion ein? Ich glaube diese Frage verneinen zu müssen.« Diese Antwort bleibt eine unscharf ausgedrückte Behauptung, solange Lortz nicht den Nachweis führt, daß der Glaubensbegriff des Paulus sich mit dem der Apologeten deckt. Der Glaube aber, der nur den Inhalt des Fürwahrhaltens hat, bildet nicht das eigentliche Merkmal der »rein religiösen, ethisch-paulinischen Auffassung«. Daß (S. 20) »eben Paulus selbst die Elemente der sogenannten Rationalisierung in das Christentum eingeführt hat«, läßt sich durch die aufgezählten Stellen nicht beweisen. Die natürliche Gotteserkenntnis führt hier nach Paulus lediglich zum Götzendienst. (Seltsamerweise verzichtet Lortz darauf, Rm 1 zu zitieren.) Daß »die philosophische Unterbauung der Religion bei den Apologeten ... zunächst nicht einfach als Abweichung vom Geiste Pauli gebucht werden« kann, ist trotz der vorsichtigen Formulierung nur sehr bedingt zuzugeben.

Die Frage, inwieweit Justin die paulinischen Briefe benutzte, ist häufig aufgeworfen und verschieden beantwortet worden. Thoma z. B. versucht (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1875, S. 385 f.) eine weitgehende Abhängigkeit, die sich bis auf die Nachahmung ganzer Kapitel des Römer-Briefes erstrecken soll, nachzuweisen, wogegen Bousset (Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers, Göttingen 1891, § 14, S. 123, Anhang II) nur eine bescheidene Anzahl von Stellen aneinanderreiht, in denen paulinische Aussprüche aufgenommen werden.

Hier interessiert nur die Frage, ob Thoma in den von ihm angeführten Zitaten ein Paulusverständnis vorfindet. Für seine Arbeitsweise seien zwei Beispiele angeführt (S. 386):

Thoma erblickt in Apol. 14, 2-3 den »Lieblingsgedanken des Heidenapostels« von der mystischen Verbundenheit der Gemeindeglieder mit Christus und untereinander. Justin aber verweist nur auf die sittliche Umwandlung der Menschen, die nun nach Christi Erscheinen sogar mit Stammfremden Tischgemeinschaft halten.

S. 389 heißt es: »Die Unentschuldbarkeit begründet er ähnlich wie Paulus Rm 2 11 f. damit, daß Gott von Anfang an das Menschengeschlecht verständig und fähig gemacht habe, das Wahre und das Guthandeln zu erwählen«. — Paulus spricht Rm 2 11 f. wohl (ungeachtet der Glaubensgerechtigkeit) von einem Gericht entsprechend den Werken, aber das erklärt sich aus der Polemik gegen den jüdischen Anspruch, durch den Besitz des Gesetzes ein Vorrecht zu haben. Von einer Wahl und Willensfreiheit auf Grund einer allgemeinen Vernunftbegabung im Sinne Justins ist nicht die Rede.

Im folgenden (S. 393), wo Thoma in dem »Schema des Beweises« Anlehnung an den Römer-Brief erblickt, gibt er indessen zu: »Die paulinischen Schlagwörter sind bei Justin ausgelassen und die Beweismittel teilweise anders gemünzt«. Immerhin kommt das Urteil (S. 409) etwas überraschend, »daß Justin nichts weniger als den Sinn und Geist des Paulus erfaßt und reflektiert«.

Loofs (Dogmengeschichte 4. Auflage S. 127) spricht von einer »Einwirkung der Lektüre paulinischer Briefe, so äußerlich diese bei einem rationalen Moralismus auch bleiben mußte«, und Ritschl (Altkatholische Kirche S. 298) meint, daß Justins »religiöse Grundanschauungen dem herabgekommenen Paulinismus des römischen Clemens am nächsten stehen«.

Engelhardt (Das Christentum Justins des Märtyrers, Erlangen 1878, S. 361) kennzeichnet gut die Stellung des Justin zum Paulinismus: er will Christ sein, nicht Pauliner und nicht Antipauliner.

Die etwas breite, aber z. T. recht brauchbare Schrift von Werner (Der Paulinismus des Irenäus, TU VI, 1889) gliedert die Theologie des Irenäus nach dem Gesichtspunkt der »Einheit der Kirche« und untersucht, »wie oft und in welcher Weise« für jeden Punkt aus den paulinischen Briefen zitiert wurde. Auf Grund der abweichenden Heilslehre kommt er zu dem Schluß, man müsse darauf verzichten, »von einer inneren Verwandtschaft der irenäischen mit der paulinischen Theologie zu reden« (S. 213). Den Grund dieses Mißverständnisses findet er (S. 214) darin, daß Irenäus an Stelle des prinzipiell-systematischen lediglich ein praktisch-religiöses Interesse besitzt und (S. 215) keinen Unterschied macht zwischen Glaube und Theologie. »Nicht der Drang nach Wahrheit, sondern die Fürsorge für Sicherheit« ist das Motiv der Theologie, die völlig als Apologetik gefaßt wird. »Erst bei den Alexandrinern ist dies anders, sie

haben sich auch zuerst an Paulus religiös erwärmt.« Diese anfechtbare Behauptung verdankt ihre Existenz wahrscheinlich einer Bemerkung Harnacks (DG 639, Anm. 2): Die Alexandriner »haben das Gefühl religiöser Freiheit an Paulus erwärmt«. Irenäus, so schließt Werner, hat mit Paulus »nur wie mit einem toten Objekt operiert und in ihm kein Leben, sondern eine dogmatische Größe gesehen«.

Bigg (The Christian Platonists of Alexandria, Oxford 1886) bezeichnet das Zeitalter des Irenäus und der Alexandriner als die erste der paulinischen Reaktionen (S. 53).

Die Schrift von Meifort, »Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus« stellt knapp und klar wichtige Züge von Griechentum (Plato) und Christentum (Paulus) gegenüber (S. 19 f.), aber Clemens wird zu christlich gesehen. Man kann ihn nicht einfach deshalb zum Vertreter gewisser Ansichten machen, weil sie »immanent jedem christlichen Verständnis zugrunde« liegen (S. 82—83). Es geht nicht an, Paulus und Clemens als »die christliche Auffassung« ohne weiteres zusammenzustellen. Die Kluft zwischen Plato und Clemens ist hier (S. 19 f.) nicht so tief, wie die zwischen Clemens und Paulus, und man möchte den Satz (S. 21 u.) »wenn Clemens in diesem Punkte die platonische und christliche Anschauung zusammenfließen sieht, so hat er eben Plato mit christlichen Augen angesehen«, fast umkehren: »Clemens las Paulus mit griechischen Augen«[1]. Was Paulus Gal 6 14 (ich bin der Welt gekreuzigt) als Ausdruck tiefster religiöser Erfahrung schrieb, hat Clemens niemals nachgefühlt. Daß (S. 23) die Trennung von Leib und Seele bei Clemens »immer im Dienst der Gotteserkenntnis« steht, ist richtig, aber damit ist Clemens vielleicht christlich (Johannes!), aber nicht unmittelbar paulinisch; die Trennung vom Fleisch ist für Paulus primär nicht das Mittel zur Gotteserkenntnis (trotz I Cor 13 12) und damit noch ein spekulatives Moment, sondern ein ethisch-religiöses. (Meifort setzt S. 54 Glaube und Erkenntnis Gottes gleich.)

---

[1]) Richtig Lebreton (Le désaccord .... S. 501): »Clément est resté philosophe au sein du christianisme«. Daß dennoch, wie Rüther (Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien, Freiburger Theologische Studien 28; 1922, S. 67) sich vorsichtig ausdrückt, »für Clemens das leitende Interesse ein christliches und nicht ein philosophisches gewesen sein dürfte«, ist selbstverständlich, denn sonst wäre er eben kein christlicher Schriftsteller.

Tollinton (Clement of Alexandria S. 204) über Clemens: »In his estimate of Saint Paul we are often reminded that he himself resembled the Apostle in claiming to be in close accordance with past tradition, while really delivering a message of almost revolutionary novelty«.

In den Äußerungen des Paulusverständnisses der alten Kirche herrscht eine erstaunliche Einheitlichkeit. Die Theologen, die sich an der Exegese der paulinischen Briefe versuchen und sich mit der Lehre des großen Apostels auseinandersetzen, folgen einander in einem Zeitraum von etwa zwei Jahrhunderten, stammen aus verschiedenen Landschaften und sind durch die mannigfaltigsten Voraussetzungen beeinflußt. Um so merkwürdiger ist der Umstand, daß sie auf manchmal entgegengesetzten Wegen zu ähnlichen Ergebnissen gelangen. In einzelnen Punkten, bei denen die Resultate auseinandergehen, wie bei der Frage nach der Form der Auferstehung, ist die mehr oder minder zutreffende Deutung weniger die Folge einer nachlässigen oder sorgfältigen Textuntersuchung, als das Ergebnis einer das Paulusverständnis mehr oder minder begünstigenden Voraussetzung. Eine historisch-kritische Exegese im modernen Sinne kennt diese Zeit der Vergangenheit nicht. Sie bietet auch da Dogmatik, wo sie nur auszulegen meint. Die Äußerungen dieser Art der Exegese tragen mitunter ein merkwürdiges Gesicht, und wer sie nur studiert, um einen Gewinn für den erklärten Text davonzutragen, wird nicht selten wenig mit ihnen anzufangen wissen. Wir verstehen sie nur dann, wenn wir sie auf dem Hintergrunde der zeitgenössischen Theologie und im Zusammenhange der individuellen Lehrgestaltung betrachten.

Nachapostolische Schriften

Die Schriften, die in dem Heimatboden des jüdischen Hellenismus wurzeln, sehen im Christentum die Ausprägung vollkommener Moral und begegnen der Theologie des Paulus in einem Punkte mit völliger Verständnislosigkeit, nämlich der Lehre von der dämonischen Macht der Sünde im Menschen, die den Menschen zum Sklaven macht, so lange er im Fleischesleibe weilt. Wo aber diese fundamentale Anschauung keine Aufnahme findet, ist die Möglichkeit, ja eigentlich die Notwendigkeit gegeben, von dem apostolischen Gedankengebäude, dem man bereits die Hauptstütze genommen hat, weiterhin wertvolle Bestandteile zu entfernen und die Überreste so aufzuschichten, daß sie zwar ihren Ursprung nicht verleugnen, der Idee ihres geistigen Schöpfers aber nicht mehr entsprechen. Wo die Männer der nach-

apostolischen Zeit ihre fertigen Häuser mit den ihnen brauchbar erscheinenden paulinischen Bausteinen verzieren, sind die Zutaten zum größten Teil als fremdes Element kenntlich geblieben.

Mit Freuden wird aufgenommen, was dem stark in den Vordergrund tretenden ethischen Interesse dienen kann, aber unlebendig bleiben die Begriffe Fleisch und Geist, Sünde und Gnade, Gesetz und Freiheit. Das Wesen des Christentums besteht jetzt in Kenntnis und Anerkennung des einzigen Gottes durch Christus, in der Erfüllung der moralischen Forderungen des alten Bundes, in den Vertrauen verdienenden Verheißungen, vor allem der Unsterblichkeit.

Die drückende Last des Gesetzes, an dessen Unerfüllbarkeit sich die paulinische Sehnsucht nach der göttlichen Gnade entzündet, kommt dieser Zeit nicht mehr zum Bewußtsein, und die Fragen, die sich für den Apostel aus der Macht und Bedeutung des Gesetzes ergeben, haben ihre Problematik verloren. Von den Ritualvorschriften abgetrennt gilt fernerhin der Dekalog, »das neue Gesetz unseres Herrn Jesu Christi« (Barn. 2,6) als verpflichtend für die Christenheit und wird von ihr so wenig als Zwang empfunden, daß im Jakobus-Brief [1] von dem vollkommenen, königlichen Gesetz der Freiheit die Rede ist.

Der Christ weiß sich bereits in der Gnade Gottes und hat nur Interesse für die Frage, wie man sie sich erhalten kann. Eine klare Antwort gibt der I. Clemens-Brief, in dem die römische Gemeindetheologie des ausgehenden ersten Jahrhunderts ihren Niederschlag gefunden hat, mit der Forderung eines gottgefälligen, das heißt moralisch einwandfreien Lebens [2]. Selig ist, wer seinen Weg in Heiligkeit und Gerechtigkeit wandelt und sich in seinem Vollbringen nicht beirren läßt [3], dem Vorbilde des Schöpfers nacheifernd, der über seine guten Werke Freude empfand [4]. Selbst die »göttliche Gnosis« umfaßt hier an Stelle hellenistischer Mysterienweisheit die nüchterne Erkenntnis der im AT vorgezeichneten Morallehre [5]. Und diese Töne klingen fort und kommen etwa 50 Jahre später im II. Clemens-Brief, der auch auf die leiseste paulinische Färbung verzichtet, verstärkt zum Ausdruck. Unsere Aufgabe ist es, die Taufe rein und unbefleckt zu bewahren und Werke der Gerechtigkeit aufzuweisen [6], durch die wir uns dankbar zu Christus bekennen und den Willen des Vaters erfüllen, der dereinst jedem vergelten und denen, die seine Gebote beobachtet haben, das ewige Leben schenken wird [7]. Wer Gott mit reinem Herzen dient, wird gerecht sein [8].

---

1) Jac 1 25 2 8. 2) I. Clem. 35, 5. 58, 2. 3) I. Clem. 48, 4, vgl. 58, 2. 4) I. Clem. 33, 2, 7, 8. 5) I. Clem. 40, 1. 36, 2. 6) II. Clem. 6, 9. 7) II. Clem. 3, 4. 4, 2—3. 10, 1. 8, 4. 8) II. Clem. 11, 1.

Wohin der Weg führt, den die römische Gemeindetheologie im I. Clemens-Brief eingeschlagen und im II. Clemens-Brief weiter verfolgt hat, zeigt der »Hirte des Hermas«, in dem von paulinischem Einfluß nichts mehr zu spüren ist. An dessen Stelle tritt die spezifisch katholische Haltung der Werkgerechtigkeit [9], die Betonung der Gebote [10], der Gedanke der Verdienstlichkeit [11]. Für die Knechte Gottes gibt es nur eine einmalige Buße [12]. Es wird auch die Frage aufgeworfen, ob der Mensch alle Gebote wirklich halten könne, und die Antwort lautet: der Teufel kann wohl mit dem Knecht Gottes ringen, aber ihn nicht niederzwingen [13]. Die Grundeinstellung kennzeichnet das Psalmenwort [14]: »Selig alle, die recht tun«. Die Wertschätzung der Enthaltsamkeit tritt stark in den Vordergrund, und die »Rechtfertigung des Fleisches« wird an dessen Unbeflecktheit geknüpft [15].

Gewiß ist es schwer, den Versuchungen zu entfliehen, doch gilt es, der Gerechtigkeit nachzujagen, um sich ihr nach Kräften zu nähern [16]. Das Bild vom Wettlauf im Stadion macht im II. Clemens-Brief die Forderung anschaulich. »Ton sind wir in des Schöpfers Hand«, aber das ist als Bußruf zu fassen: nur solange der Ton sich in den bildenden Händen des Schöpfers befindet, vermag er seine Gestalt zu ändern. Ist er erst einmal in den Feuerofen geworfen, dann ist alle Mühe vergebens: deshalb Buße, solange es noch Zeit ist [17]! Gebet und Buße, so versichert auch der Jakobus-Brief, verhelfen dazu, die Sünden zu bedecken [18], aber der Mensch ist verpflichtet, nach der Wahrheit zu wandeln, das heißt ein moralisch einwandfreies Leben zu führen und das königliche Gesetz der Nächstenliebe zu erfüllen [19], denn ein strenges Gericht wird einst die Taten werten [20]. Nicht anders lehrt die Didache, die Lehre der 12 Apostel, die von der jüdischen Lehre von den zwei Wegen und der negativen goldenen Regel ausgehend eine Fülle von moralischen Forderungen aufstellt. Wer das ganze Joch des Herrn tragen kann, wird vollkommen sein [21], ein jeder aber handle nach Vermögen.

Damit geht Hand in Hand die Entleerung des Glaubensbegriffes.

---

9) Vis. III, 1, 9 u. 2, 1. Sim. VIII, 3, 6. IX, 28 (Martyrium). Sim. V, 3 (Fasten). Sim. V, 3, 7. Sim. 2 (Almosengeben). Sim. II, 7 (Beten). 10) Mand. VII, 1 u. 5, IV, 2, 4. Sim. 1, 7. VI, 1, 3. 11) Sim. V, 3. 12) Vis. II, 2, 4—5. vgl. Dibelius, Handbuch z. St. u. Exkurs S. 510 f. Vis. III, 5, 5. III, 7, 5. Mand. IV, 1, 8. IV, 3, 6. Sim. IX, 5, 1 (s. Dibelius z. St.). IX, 14, 2. 13) Mand. XII, 3—6, bes. 5, 2. 14) Vis. II, 3, 3. 15) Vis. III, 8, 4. II, 2, 2. Mand. IV, 4, 3—4. Sim. V, 7, 1 f. 16) II. Clem. 18, 1. 7, 1—3. 17) II. Clem. 8, 2. 9, 8. 13, 1. 16, 1. 17, 1. 18) Jac 5 15-20. 19) Jac 5 19. 2 8. 1 25. 20) Jac 2 12-13. 21) Did. 6, 2—3.

Das Wesen des paulinischen Glaubens kann mit Folgerichtigkeit dort nicht auf Verständnis rechnen, wo nicht der Sünder an der Forderung Gottes zerbricht, um seine Gerechtigkeit demütig als Gnadengabe zu empfangen, sondern wo der Strebende das Gebot zum großen Teil befolgen kann und im übrigen bei Reue und Gebet einen nachsichtigen göttlichen Richter findet. Zwar heißt es auch bei Clemens [22]: herrlich und groß werden die Menschen nicht durch ihre Werke und ihr gerechtes Handeln, sondern durch den Willen Gottes, und die durch seinen Willen in Christus Jesus Berufenen erhalten die Rechtfertigung nicht durch sich selbst, nicht durch ihre Weisheit, ihren Verstand, ihre Frömmigkeit oder ihre Werke, sondern durch den Glauben. Das klingt wie eine Verbeugung gegen Paulus, und es ist auch nicht mehr. Wie fremd dem Autor die paulinische Glaubenstheologie geblieben ist, beweist schon die Bemerkung, daß auch alle vorchristlichen Frommen von Urzeit her durch den Glauben gerechtfertigt wurden. Glaube umfaßt, an Beispielen wie Noah, Abraham, Rahab, Esther erläutert, den Inhalt: Gehorsam und Vertrauen, die sich auf Gott richten [23], auch Geduld und Beständigkeit [24]. Der Glaube in Zuversicht [25] wird zwar als beglückendes und wunderbares Geschenk Gottes gewertet, erscheint aber zusammengestellt mit »Freudigkeit in Gerechtigkeit«, »Enthaltsamkeit in Heiligung«, Frömmigkeit, Gastfreundschaft und Erkenntnis, Gottesfurcht und Wandeln nach dem göttlichen Gebot [26]. Daß der Glaube das Entscheidende und außerdem durch Liebe tätig ist, weiß man nicht mehr, und zu einer deutlichen Polemik führt diese Unkenntnis im Jakobus-Brief, der mit nachdrücklichem Widerspruch gegen Rm 3 28 ohne mildernde Einschränkung die Gegenthese aufstellt, daß der Mensch auf Grund der Werke für gerechtfertigt erklärt wird [27]. Aber wie sieht der Glaube aus, der hier abgelehnt wird? Er bejaht den alleinigen Gott und ist in dieser Gestalt auch den Dämonen eigen, ist ein Fürwahrhalten, das dem sittlichen Leben keine Kräfte zuführt und allein nicht ausreicht. Die Werke, das heißt die sichtbaren Spuren einer tugendreichen Gesinnung, müssen als etwas von ihm ganz Unabhängiges hinzutreten, um sein Dasein gleichsam zu legitimieren. Auch Abraham und Rahab wurden durch ihre Leistung gerechtfertigt [28].

Vielleicht richtet sich die Polemik unmittelbar gegen die paulinische Auffassung von Glauben und Rechtfertigung, vielleicht steht

---

[22]) I. Clem. 32, 3—4. [23]) I. Clem. 9, 4. 10, 1 u. 7. 12, 1. 55, 6. Überhaupt cc 7—12. [24]) I. Clem. 5, 6. 6, 2. [25]) I. Clem. 26, 1. [26]) I. Clem. 35, 1—6. v. 5—6 ein Zitat aus Rm 1 29-32. [27]) Jac 2 14-26. [28]) Jac 2 23-25. Vgl. aber Heb 11 17 u. 31.

hinter diesem Angriff auch schon die Abwehr einer Frömmigkeit, die sich bei dem Mangel an Taten der Liebe in naivem Mißbrauch auf die paulinische Formel der Glaubensgerechtigkeit bezieht. Auf jeden Fall tritt klar zutage, wie fremd und absonderlich die paulinische Glaubenspredigt dieser Zeit erklang, die doch dem Apostel noch relativ nahe stand.

Daß ein Christentum, welches das Ideal vollkommener Moral in den Mittelpunkt stellt und an der menschlichen Möglichkeit der gewissenhaften Ausübung nicht zweifelt, eines Erlösers im Sinne des paulinischen Christus nicht bedarf, liegt auf der Hand. In der nachapostolischen Zeit beginnt jene Linie, die sich dann von Clemens Romanus bis zu den Alexandrinern zieht: Jesus als der vortreffliche Lehrer. Christus braucht nicht als Sühnopfer von Schuld und Gesetzesknechtschaft zu erlösen, er hat nur die Menschen unterwiesen, geheiligt und zu Ehren gebracht [29], ist zwar unser Hoherpriester, aber nicht um seines Opfertodes willen, sondern in seiner Mittlerstellung als Gottes Erwählter und unser Schutzherr [30]. Christi Blut ist freilich zum Heile der Menschheit vergossen und brachte der ganzen Welt die Gnade der Bekehrung. Diese war jedoch auch für die früheren Generationen vorhanden, sofern sie auf die Worte der Diener des Herrn hörten [31]. Aus Liebe zu uns gab Christus nach dem Willen Gottes sein Blut hin, aber schon Moses bewies eine unübertreffliche Liebe, als er Gott um Vergebung für das Volk bat, so daß also Christus nur in noch gesteigertem Maße vollbringt, was auch andere vor ihm leisteten [32]. Die beim Herrenmahl gesprochenen Gebete, so heißt es in der Didache, enthalten den Dank für die durch Jesus vermittelten Gaben von Leben und Erkenntnis, Glauben und Unsterblichkeit [33], aber nirgends findet sich eine in paulinischem Geist ausgesprochene Erwähnung der göttlichen Persönlichkeit Jesu und der Bedeutung seines Leidens, Sterbens und Auferstehens. Im Jakobus-Brief wird der Name Jesu überhaupt nur an zwei Stellen und da in formelhafter Weise erwähnt [34].

Über die Gemeinde äußert sich der I. Clemens-Brief: Die ideale Gemeinde hegt die Worte Jesu in ihrem Herzen und hat seine Leiden vor Augen [35]. Es kennzeichnet sie das unstillbare Verlangen, Gutes zu tun. Über sie ist der Geist mit seiner ganzen Fülle ausgegossen — darin weiß sich Clemens mit Paulus einig, und auch er malt die Einheit der Gemeinde mit dem Bilde von Leib und Gliedern [36], aber die

---

[29]) I. Clem. 59, 2—3. [30]) I. Clem. 36, 1. 64. [31]) I. Clem. 7, 4—7. Bekehrung durch Noah und Jonas. [32]) I. Clem. 53, 4—5. 49, 5—6. [33]) Did. 10, 2. [34]) Jac 1 1, 2 1. [35]) I. Clem. 2, 1. [36]) I. Clem. 37, 5—38, 1, 46, 7.

mystische Verbundenheit mit Christus als dem Haupte fehlt, und so ist ihm das Bild eine Formel geblieben, zu deren Belebung ihm die eigene religiöse Erfahrung abging.

Die Auferstehung Christi erfüllte die Apostel mit Gewißheit und gab den Anlaß zur Verkündigung des Gotteswortes [37]. Zwar bezeichnet der I. Clemens-Brief Christus in paulinischer Wendung als den Erstling der Auferstehung, aber wenn er darauf verweist, daß diese sich fortwährend vollzieht im Wechsel der Jahreszeiten und der sich erneuernden Natur [38], dann äußert sich hier eine von apologetischem Interesse bedingte Anschauung, die in der Auferstehung eine zwar erstaunliche, aber doch im Rahmen der menschlich-natürlichen Gesetzlichkeit vor sich gehende Tatsache sieht.

Bereits die nachapostolische Zeit kennt den Begriff »Fleisch« im paulinischen Sinne, in dem Verlorensein und Erlösungsbedürfnis der menschlichen Natur zusammengeschlossen sind, nicht mehr, und daraus folgt, daß dem sich allmählich herausbildenden Dogma von der Auferstehung des Fleisches keine Bedenken entgegenstehen und daß man nicht der paulinischen Pneumalehre bedurfte, um die Gegensätze vermittelnd zu überbrücken. Das Beispiel vom Samenkorn wird aufgegriffen [39], aber vom pneumatischen Leibe ist nicht die Rede. Einwände von seiten des Heidentums beantwortet man mit Argumenten, die sich dann im Laufe der Zeit stets wiederholen. Zwei der wichtigsten Gründe führt bereits Clemens Romanus an [40]: die Macht des Weltschöpfers, der kein Ding unmöglich ist, also auch nicht die Auferweckung der Gläubigen, und den Gesichtspunkt von Lohn und Strafe. Stärker als die Erinnerung an das Pauluswort, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können, ist das Verlangen nach Vergeltung.

Der II. Clemens-Brief vertritt dieselben Gedanken. Im Fleisch erschien Christus, im Fleisch erfolgten Berufung und Taufe. War für Paulus der Leib ein Tempel Gottes, weil er den Geist in sich aufnahm, so ist er es jetzt, weil er sich unbefleckt halten muß für die künftige fleischliche Auferstehung. Von hier aus ist die sich immer stärker ausprägende Forderung nach Askese und Virginität zu verstehen.

Neben diesen Schriften, die den Niederschlag des hellenistischen Proselytentums darstellen, stehen andere, die von der paulinischen Theologie mehr übernommen haben als einige leer gebliebene Worte oder Wendungen. Gewiß verleugnen auch sie nicht ihre Entstehung

---

[37]) I. Clem. 42, 3. [38]) I. Clem. 24, 1 f. [39]) I. Clem. 24, 4—5. [40]) I. Clem. 27, 5. 28, 1.

in einer Zeit, die bereits nachapostolisch empfindet und denkt, aber sie zeigen doch einen Abglanz der machtvollen Lichtfülle paulinischen Geistes, die bei den einzelnen Autoren eine verschiedenartige Brechung erfährt und jeder Schrift ihren besonderen Charakter verleiht.

Der unter dem Namen Hebräer-Brief bekannte predigtartige Traktat deutet schon durch die den Paulus-Briefen nachgeahmten Schlußwendungen [41] an, daß der Verfasser sich als echter Schüler des Apostels fühlt und für sein Werk die gleiche Achtung wie für einen Paulus-Brief erstrebt. Im Hebräer-Brief herrscht nicht die blutleere Kälte moralisierender Lehrhaftigkeit, obwohl eine leise moralische Tendenz sich auch hier nicht verleugnet, sondern hier paart sich religiöse Wärme mit theologischer Spekulation, von einem feinen gebildeten Kopf durchdacht und in schöner sprachlicher Klarheit mit den Mitteln hellenistischer Exegese bearbeitet und vorgetragen. Daß das paulinische Gedankengut nicht sklavisch übernommen, sondern nach eigenem Ermessen ausgewählt und erweitert wurde, wird man an dem Verfasser als Zeichen von Gewissenhaftigkeit und Selbständigkeit rühmen.

Wo die Anregungen des Paulus auf warmes Eingehen stoßen, da versteht es sich von selbst, daß die Persönlichkeit Christi im Mittelpunkt steht. Jesus ist nicht der heilsgeschichtlich bedeutsam gewordene Mensch, sondern der himmlische Gottessohn, der in menschlicher Gestalt für seine Brüder leidet. In seiner Präexistenz [42] hatte er bereits bei der Erschaffung der Welt eine Aufgabe zu erfüllen, er, der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit und der Abdruck seines Wesens; durch diese Begriffe, die dem jüdisch-hellenistischen Sprachgebrauch entstammen, sucht der Hebräer-Brief das Geheimnis des präexistenten Christus, dem gegenüber sich Paulus merklich zurückhält, mit theologischen Formeln näher zu umreißen. Daß bereits die Menschwerdung ein Zeichen erbarmender Liebe ist, wird nicht gesagt, wohl aber ist es sein menschliches Leben, das von Versuchungen nicht frei blieb [43]. Gehorsam war er bis zum Tode, obwohl er vergebens in Gethsemane rang, ein synoptischer Zug, den Paulus nicht anführt [44]. So vermag er es, selbst durch das harte Schicksal von Fleisch und Blut gegangen, barmherzig für die Sünden seiner menschlichen Brüder einzutreten. Damit erhält Jesu Gehorsamstat, die bei Paulus einfach die Erfüllung des göttlichen Auftrags, also eine im Grunde

---

[41]) 13, 18—25. Sonstige Anklänge an paulinische Wendungen: Christenleben ein Wettrennen (Heb 12 1; vgl. I Cor 9 24f.). Unmündige und Weise (Heb 5 11f.; vgl. I Cor 3 1-3). Ablehnende Haltung zu Speiseregeln (Heb 13 9). Himmlisches Jerusalem (Heb 12 22). [42]) 1 2-3; vgl. Phil 2 6. [43]) Vgl. II Cor 8 9. Heb 2 14-18 4 15-16. [44]) 5 7-9; vgl. Phil 2 8.

zwischen Gott und Jesus spielende Sache ist, die bewußte Beziehung auf das dem Menschen geltende Erlösungswerk, es wird etwas, was Jesus und die Menschheit angeht. Der Tod war notwendig, um das Neue Testament in Kraft treten zu lassen, aber er ist eine durchaus freiwillige Tat Jesu, der sich als himmlischer Hoherpriester selbst dargebracht und danach den Platz zur Rechten Gottes eingenommen hat [45]. Aus dem passiven Gehorsam des paulinischen Christus, der sich dem unverdienten Tode unterzieht, um dem Gesetze der göttlichen Gerechtigkeit Genüge zu leisten und es dadurch zu erledigen, wird ein aktives sittliches Tun. Mit dem Bilde des Hohenpriesters, das gerade dem Hebräer-Brief eigentümlich ist, wird an die ATlichen Opfervorstellungen angeknüpft, gleichzeitig aber werden diese durch die universale Deutung des Opfers Christi überwunden. Wie unvollkommen der frühere Zustand war, geht schon daraus hervor, daß der Hohepriester alljährlich aufs neue im Tempel das Sühnopfer darbringen mußte, das keineswegs die Tilgung der Sünden zur Folge hatte, sondern im Gegenteil die Erinnerung an diese wachrief. Christus, der bei seiner Sündlosigkeit kein persönliches Reinigungsopfer nötig hatte, brachte sich selbst dar, und dieses einmalige Opfer [46] bewirkte die Erlösung, die Reinigung des Gewissens von den tödlichen Werken, die Vergebung der Sünden, den Zustand der Heiligkeit und die Begründung eines neuen Gottesdienstes [47]. So versteht es der Hebräerbrief, geschickt eine Linie vom Ritualgesetz zum Evangelium zu ziehen.

Der Hebräer-Brief teilt mit Paulus die Ansicht, daß das Gesetz ungültig geworden ist, da es seiner Bestimmung hinsichtlich der ihm verpflichteten Menschen nicht gerecht werden konnte, wenngleich es durch Engel verkündigt wurde und bei Nichtbefolgung die härtesten Strafen nach sich zog, da es für den Juden ausnahmslos verbindlich war [48]. Dagegen vermißt man die Erwähnung der von Paulus stark unterstrichenen Erlösungstat Christi, die darin besteht, daß sie den Menschen freimachte vom Gesetz, durch das er gerade zur Sünde gezwungen wurde [49]. Der schroffe Bruch zwischen dem alten und dem neuen Bund ist wesentlich gemildert. Das Gesetz war bereits eine schattenhafte Darstellung dessen, was Jesus durch die Einführung einer besseren Hoffnung zur Vollkommenheit geführt hat [50]. Man kann eben in dieser Zeit schon ruhig über derartige Dinge nachdenken. Das brennende Interesse, das sie für die erste Christenheit

---

45) 9 15-17 1 3 8 1-2 10 12-13. 46) 10 1-4 10 10 9 26 10 18. 47) 9 14 8 5 9 23 12 18-23. 48) Heb 7 18; vgl. Rm 8 3 Heb 2 2; vgl. Gal 3 19 Heb 10 28; vgl. Gal 3 10 Rm 3 16f. 49) Rm 7 7f. 50) 10 1 7 19.

enthalten mußten, hat durch die fortschreitende Entwicklung an Intensität verloren, und so bilden sie nur noch ein klärendes Moment für Glaubenstatsachen, die eigentlich als bereits anerkannt vorausgesetzt werden.

Das Leben des Christen ist ein immerwährender Kampf gegen die lauernde Sünde, ein Widerstand bis aufs Blut [51]. Die beste Stärkung zur Ausdauer besteht in der Erinnerung an das siegreiche Leiden Christi. Der Unzüchtige und Ehebrecherische verfällt dem göttlichen Gericht, und sein Schicksal wird wohl dasselbe sein, das einst den unzüchtigen und gottlosen Esau traf, der verworfen wurde, obwohl er die Buße mit Tränen suchte [52]. Wer einmal die Erkenntnis der Wahrheit empfangen, die Erleuchtung erhalten hat und des Heiligen Geistes teilhaftig geworden ist und danach abfällt, für den gibt es keine Buße. Er hat den Sohn Gottes mit Füßen getreten, das Blut des Bundes verachtet und den Geist der Gnade geschmäht, deshalb erwartet ihn das Gericht. Wo eine schwere Sünde vorliegt, sieht Paulus in der feierlichen Verfluchung und Ausstoßung aus der Gemeinde das einzige Mittel, die Seele zu retten, im übrigen ist die reuige Rückkehr eines Gefallenen als möglich vorausgesetzt und empfohlen [53]. Die bereits bei Paulus sich anbahnende Unterscheidung von leichten Sünden und Todsünden, die aber beim Apostel hinter der Betonung der allgemeinen, dem Fleisch schlechthin anhaftenden dämonischen Gewalt der Sünde zurücktritt, ist hier bereits schärfer ausgeprägt. Von einem Besitzer des göttlichen Pneuma kann — so mußte Paulus auf Grund seiner Fleisch-Geist-Lehre folgern — die unbedingte Sündlosigkeit gefordert werden. Daß mit dem Satz von der theoretischen Sündenfreiheit sich auch bei Paulus unbefangen Ermahnungen zu einem sittlichen Wandel verbinden, ist das Ergebnis einer sich täglich bestätigenden Erfahrung, die den Verfasser des Hebräer-Briefes um so stärker bestimmt, als für ihn der Gedanke des Pneuma und seiner Wirkungen im Gemeindeleben nicht mehr lebendig ist. Durch die Abstufung der Sünden wird ein Weg gewiesen, die radikale paulinische Forderung in das Bereich des menschlich Möglichen zu ziehen, eine Erweichung der paulinischen Grundlinie, die eben dadurch bedingt ist, daß eine theologische Erkenntnis für die Gemeindepraxis zurechtgemacht wurde.

Eine ähnliche Abschwächung läßt sich in der Fassung des Glaubensbegriffes beobachten. Der Glaube, bei Paulus an die Person Jesu gebunden, mit der der Gläubige in mystischer Vereinigung leidet, stirbt und aufersteht, ist hier — ebenso wie in den anderen Schriften der Zeit — die unerschütterlich hoffende Zuversicht, die sich auf die verheißenen

[51]) 12 1-4. [52]) 13 4 12 16-17 6 4-6 10 26-31. [53]) I Cor 5 3-5.

zukünftigen Güter richtet [54]. Geduld und Beharrlichkeit, Hoffnung bis zum Ende gehen der Erfüllung voran. Nichts anderes ist die Meinung des auch von Paulus verwandten Zitates, daß der Gerechte seines Glaubens leben wird [55]! Ohne Glaube, so wird betont, ist es unmöglich, Gott zu gefallen, aber dieser Glaube besteht in der Gewißheit der Existenz, Schöpfertätigkeit und Gerechtigkeit Gottes [56]. Ihn bewiesen die Frommen der Vorzeit [57]; Jesus ist der Vollender dieses Glaubens, und seine frohe Botschaft wird wirksam in den Gläubigen, d. h. denjenigen, die das gebotene Heil in ihr Denken aufnehmen [58].

Glaube und Gerechtigkeit werden in eine Verbindung gebracht, die der paulinischen nicht ganz entspricht [59]. Der Glaube, eben jenes Fürwahrhalten der aufs Künftige weisenden Verheißungen, schließt in dieser Funktion ein gottgefälliges Handeln ein. Glauben und Handeln sind hiermit fast gleichgesetzt und verbürgen das Erbe der Gerechtigkeit. Die uneingeschränkte Überordnung des Glaubens kann hier nicht beibehalten werden, da der Inhalt des Begriffes ein anderer geworden ist: er wurde erweitert, aber auch entleert. Und damit gleitet der Hebräer-Brief in das Fahrwasser der Moraltheologie, so daß er versichert, Gott werde in seiner Gerechtigkeit die Werke, die im Namen Gottes an den Heiligen vollbracht wurden, nicht vergessen. Glauben und Handeln werden zusammen genannt, aber der Glaube ist nicht paulinisch, und der Akzent liegt auf den Werken [60].

Der Verfasser ist durch die Schule des Paulus gegangen, aber die im I. Clemens-Brief vorausgesetzte moralbetonte Gemeindetheologie ist nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben.

Die Christologie ist es auch, die im I. Petrus-Brief weitere Ausgestaltung fand. Bereits vor der Gründung der Welt war Jesus vorherbestimmt, aber erst am Ende der Zeiten wurde er offenbar, nachdem er bereits in den Propheten wirkte. Die Männer, die das Evangelium, das lebendige und ewig bestehenbleibende Wort Gottes verkündeten, zeugen davon, daß von dem nichtigen Wandel der Menschen allein das Blut Christi erlöst, der um der Sünde willen starb, ein Gerechter für die Ungerechten, und als schuldloses Lamm mit seinem Leibe unsere Sünden hinauftrug an das Holz. Nicht durch Gold oder Silber sind wir von dem sündigen Wandel losgekauft, sondern durch Christi Blut und so wahrlich, wie Paulus sagt, teuer erkauft [61]. In der Erweckung Jesu von den Toten und seiner Verherrlichung hat Gott seine gewaltigste Offenbarung gegeben [62].

---

54) Heb 6 11f. 10 36-39. 55) Heb 10 38 Hab 2 4 = Rm 1 17. 56) Heb 11 6. 3. 57) Heb 11 13. 58) Heb 4 2 11 19. 59) Heb 10 38 2 1f. 60) Heb 6 10. 61) I Ptr 1 11-12. 18-19. 20. 23-25 2 24 3 18. 62) I Ptr 1 21.

Zwischen Tod und Auferstehung schiebt sich die Schilderung der Höllenfahrt Christi, eine Erweiterung der soweit paulinisch gehaltenen Christologie und die Ausspinnung des universalen Anspruchs Jesu, dem Huldigung gebührt im Himmel und auf Erden und unter der Erde [63]. Auch die vor Christus Gestorbenen unterstehen seiner Erlösung und seinem Gericht, denn zu diesem Zwecke wurde auch ihnen das Evangelium gepredigt, »daß sie, gerichtet nach Menschenweise am Fleisch, Leben haben nach Gottes Weise am Geist«. Da die Toten als leiblose Wesen gedacht sind (vgl. 3 19), muß sich das Gericht am Fleisch bereits als göttliche Strafe zu Lebzeiten oder im Ereignis des Todes selbst vollzogen haben. Das entspricht dem in I Cor 5 5 ausgedrückten Gedanken, daß zwar das sündige Fleisch dem Satan zum Verderben überliefert wird, der Geist aber die Soteria erhält. Diese wird nach dem I. Petrus-Brief nun selbst dem Toten durch die Predigt Christi zuteil. Paulus spricht auch von dem Christen, der nicht mehr als Individuum lebt, sondern als Christusträger, und dessen Leib zwar um der Sünde willen dem Tod anheimfällt, dessen Geist aber, entsprechend der Auferstehung Christi, zum Leben erweckt wird [64]. Vielleicht ist die Wendung des Petrus-Briefes eine volkstümliche Abwandlung der paulinischen Vorstellungen, wobei aus dem großartigen Gedanken von der lebenspendenden Christusverbundenheit die Rettung der Toten wurde; sprach doch Paulus die Gewißheit aus, daß wir, ob wir leben oder sterben, des Herrn sind, der durch Tod und Auferstehung Herr über Tote und Lebendige wurde [65].

Christi Tod hatte zum Ziel, die Menschen zu Gott zu führen [66]. Die paulinische Vorstellung vom innigsten Einswerden mit Christus, das in mystischer Verbundenheit den Christen an den Leiden des Herrn teilnehmen läßt, wird im Petrus-Brief ersetzt durch die Leidensbereitschaft des einzelnen, die dem Vorbilde Christi und seinem aufopfernden Dulden folgt. Die Versuchung, die dem Glauben so erwächst, soll durch das Bewußtsein gemildert werden, daß jeder diese Leiden mit vielen anderen teilt, und daß als Entgelt die Herrlichkeit des geoffenbarten Herrn winkt, die den echten, im Leiden erprobten und bewährten Glauben belohnt [67]. Die Taufe versetzt nicht in die mystische Christusgemeinschaft, sondern vermittelt die Aneignung der von Jesus vorgelebten Leidensbereitschaft um des Guten willen [68]. Wer fleischlich leidet, der macht der Sünde ein Ende,

[63]) I Ptr 3 18-22; vgl. Phil 2 10; auch Eph 1 20-22 4 9f. I Ptr 4 6. [64]) Vgl. Rm 8 10; Gal 2 20. [65]) Rm 14 8-9. [66]) I Ptr 1 18. [67]) I Ptr 2 21 5 9, 4 12-13 3 14 1 6-7. [68]) 3 21-22.

denn er gehorcht nicht mehr menschlichen Gelüsten sondern dem Willen Gottes. Der Gedanke an die verdienstvolle Leistung des Märtyrertums klingt leise an, wird aber übertönt, da eine solche nur möglich ist, wenn durch das Wort und die Auferstehung Jesu eine Wiedergeburt stattgefunden hat, die nach geistiger köstlicher Nahrung verlangen läßt [69].

In Christus wandelt der sittlich Handelnde [70]. In Christus ist er zur Herrlichkeit berufen [71]. In Christus sind alle Christen [72]. Dieses letzte, mystische »in Christus« ist freilich hier nur formelhaft verwandt.

Glaube ist, gestützt durch die Auferstehungshoffnung, die Zuversicht auf das bevorstehende Heil, die Errettung der Seelen [73].

Die Christen besitzen den Geist Gottes [74].

Der Heiligung »im Gehorsam gegen die Wahrheit« folgt die herzliche, aufrichtige Bruderliebe und das Bestreben, in treuer Pflichterfüllung, sauberem Lebenswandel und Guttaten sich als heilige Priesterschaft zu erweisen, sich auf Jesus als dem Eckstein als lebendige Steine aufzubauen zu einem geistigen Hause [75]. Der paulinischen Ansicht entsprechend kann auch hier von einer Verdienstlichkeit keine Rede sein, da die guten Werke nur die beweisführende Probe für die Stärke der erforderlichen Heilshoffnung ausmachen und außerdem nur die Äußerung und Betätigung der empfangenen Gnadengabe darstellen. So ist jedes Werk eine Verherrlichung der göttlichen Gnade, aus der heraus es geleistet wird.

Vor den Begierden des Fleisches hat sich der Mensch zu hüten; sie widerstreiten der Seele [76].

Die Mahnung, der Freie möge sich als Gottes Sklave erweisen, zielt auf die paulinische Freiheit von gesetzlichen und menschlichen Banden. Die Gewähr der Freiheit darf nicht zu einem ungebundenen Leben führen, da sie immer Knechtschaft unter Gott einschließt [77].

Bedeutsam für die Theologie des Petrus-Briefes ist das Fehlen der Rechtfertigung. Die Sünden werden nicht vergeben, wohl aber weggeschafft. Durch Christi Wunden ist der Mensch heil geworden, tot für die Sünde, das ist frei von ihr und fähig, fernerhin gerecht, das ist sündenlos zu leben, wie er nach Paulus tot für das Gesetz und damit lebendig für Gott ist. Es ist bezeichnend, daß der Verfasser hier ausgeht von dem Prinzip der Sünde, der der Mensch stirbt, während Paulus die Sünde erst als Folgeerscheinung des Gesetzes betrachtet. Der Petrus-Brief übergeht das Gesetz mit seinen dog-

---

[69]) I Ptr 4 1-2 1 23 1 3 2 2. [70]) 3 16. [71]) 5 10. [72]) 5 14. [73]) 1 21 1 5 1 9. [74]) 4 14. [75]) 1 22 2 5-20. [76]) 2 11. [77]) I Ptr 2 16; vgl. Gal 5 13.

matischen Folgerungen völlig, um sich lediglich der unmittelbar auf das sittliche Leben einwirkenden Tat Christi zuzuwenden.

Der Epheser-Brief setzt das paulinische Gut voraus und arbeitet mit ihm, aber der Verfasser verfolgt seiner Zeit entsprechend andere Ziele als der den Bedürfnissen der Einzelgemeinde Rechnung tragende Apostel. So werden die Elemente neu gemischt, die alten Linien leicht abgebogen oder weitergeführt, ohne daß der Verfasser direkt in Widerspruch mit seinem Meister gerät. Der Schreiber des Epheser-Briefes ist ein Mann der Kirche. Sie steht im Vordergrund seines Interesses, und ihm dienen mannigfache paulinische Wendungen, die in anderem Zusammenhange standen und auf einen anderen Sinn zielten.

Selbst die Lehre von der Persönlichkeit Christi dient letztlich der Unterbauung ethischer Ausführungen, die sich wiederum aufs engste an das Wesen der Kirche anschließen. Ein Vergleich mit dem Kolosser-Brief läßt deutlich hervortreten, wie jetzt nicht mehr Christus und die Einzelgemeinde oder Einzelperson, sondern Christus und die Kirche in einem wechselseitig bedingten Verhältnis zueinander stehen. Tempel Gottes ist nicht wie bei Paulus der einzelne Christ, sondern die Kirche als die Zusammenfügung aller Christen, deren Grund die Apostel sind, und deren Schlußstein Christus ist [78]. Die Wendung von der Fülle der Gottheit, dem Pleroma, erstreckt sich nicht mehr auf die Bedeutung Jesu für den gesamten Kosmos, dessen Mitschöpfer er ist, sondern auf die Gemeinde [79]. Schöpfer des All ist nur der Vater und der alle Mächte beherrschende Sohn, in dem Himmlisches und Irdisches vereinigt sind, ist erst der Erhöhte, der nach göttlichem Vorsatz das Haupt der Kirche wurde. Von Christus und seiner Kirche gilt, was von dem ehelichen Verhältnis gesagt wird (Gen 2 24), eine Deutung, die der Epheser-Brief ein Mysterium nennt [80]. Ein Mysterium ist der göttliche Gnadenwille, der auch die Heiden zu Miterben der Verheißung machte; das Mysterium aber, von dem Paulus spricht, ist das Gotteswort, das ganze Evangelium, das den Heiligen, also allen Christen, offenbart wird [81]. In Christus sind die Christen von Uranfang an als Kinder Gottes auserlesen, so wollte es der göttliche Heilsplan [82]. Gnade war es, daß Jesus die Erlösung brachte durch sein Blut, die Vergebung der Sünden. Die im Kolosser-Brief kosmische Bedeutung des Hauptes Christi [83] beschränkt sich im Epheser-Brief auf die in der Gemeinde. Die Erkenntnis der zukünftigen Doxa, die Paulus mit tastenden Worten umschreibt,

---

[78]) Eph 2 20-22; vgl. I Cor 3 16-17, 6 19; II Cor 6 16. [79]) Eph 1 23 3 19.
[80]) Eph 5 31-32. [81]) Eph 3 4-6; vgl. Col 1 24-26. [82]) Eph 1 4-11. [83]) Col 2 19.

wird für alle Leser erbeten [84]. Wo Paulus in pantheistisch klingenden Worten über das Verhältnis von Gott und Welt redet, da benutzt der Epheserbrief dieselben Formulierungen für das Verhältnis Gottes zur Gemeinde [85].

Heißt es bei Paulus, daß Christus Frieden stiftete, da er das All erlöste, so besteht im Epheser-Brief die Friedenstat Jesu darin, daß er die Scheidewand zwischen Juden und Heiden niederriß. Die trennende Schranke war das Gesetz, und dieses wurde durch Jesus außer Kraft gesetzt [86]. Neben der Versöhnung des Menschen mit Gott bestimmt den Autor auch hier sein Interesse an der Einheit der Gesamtgemeinde.

Daß der Jude ein gewisses Vorrecht besitzt, klingt noch leise durch [87], denn den Heiden fehlt ja jede Beziehung zu den Zusicherungen der Verheißung, in deren Besitz sich Israel befand. Doch im gleichen Zusammenhang wird die Beschneidung genannt, näher bezeichnet als die irdische, mit Händen gemachte, der also ersichtlich die übergeordnete im Geiste gegenübersteht, und es wird nicht übersehen, daß auch die Juden in ihrem fleischlichen, sündigen Wandel allein durch Gottes Liebe und Erbarmen Rettung fanden [88]. Der Bund Gottes mit den Menschen wird nicht aufgehoben, sondern ausgedehnt. Auch hier spürt man, daß die erste Periode der dringlichen Auseinandersetzung bereits überwunden ist.

Taufe und Glauben erschließen den Zugang zur Erlösung [89]. Durch den Glauben nimmt Christus Wohnung in den Herzen [90]. Nicht durch Werke, sondern aus göttlicher Gnade durch Glaube ist der Mensch gerettet [91], so heißt es im Anschluß an die paulinische Erkenntnis — wobei jedoch die bei Paulus stets als gegenwärtig oder zukünftig gedachte Rettung als eine bereits vollendete Rechtfertigung angesehen wird, ein unverkennbares Merkmal einer späteren Zeit, — und damit verknüpft sich, ganz im Sinne des Apostels, die Mahnung, man solle sich der Werke zwar nicht rühmen, aber sie mit Eifer tun, denn für sie ist der Mensch nach göttlicher Schöpfung und Zwecksetzung bestimmt.

Die Kinder des Lichtes müssen Früchte aufweisen und deshalb nach Christi Vorbild einen Wandel der Liebe führen [92]. Christi Tod ist nicht eine Tat stellvertretender Sühne, die dem Gesetz Genüge leistet, wohl aber ein Werk der sich selbst hingebenden und Gott wohlgefälligen Liebe. Die Liebe ist das Band, das die einzelnen Glieder

---

[84]) Eph 1 17-18; vgl. I Cor 2 6-16. [85]) Eph 4 5-6; vgl. I Cor 8 6f. [86]) Eph 2 14-18; vgl. Col 1 20. [87]) Eph 2 11-12. [88]) 2 2-5. [89]) 5 26. [90]) 3 17. [91]) 2 8-10. [92]) 5 2 9 25.

zusammenhält und ein Gemeindeleben erst ermöglicht. Liebe ist mehr als Erkenntnis [93].

Der Hauptzweck der Pastoralbriefe besteht in der Abwehr gnostischer Strömungen und dadurch sind dem Autor, dem Paulus die formale und theologische Ausdrucksmöglichkeit verschafft hat, die einzelnen Themen gestellt.

Ein Musterbeispiel der an Paulus geschulten formalen Gestaltung ist der Anfang des II. Timotheus-Briefes, dessen Proömium an Rm 1 8-11 erinnert. Die stilistische Eigenart, Trauer und Freude eng aneinander zu reihen, ist dem Paulus abgelauscht [94]. Die furchtlose Betätigung der göttlichen Gnadengabe empfiehlt der Verfasser, indem er von Paulus die Versicherung entlehnt, daß dem Christentum nicht der Geist der Furcht eigen sei [95]. Die Mahnung, sich des Evangeliums nicht zu schämen, steht unter dem Eindruck des sieghaften Bekenntnisses des Paulus. Die heilsgeschichtlich bedeutsamen Verse 1 9-10 arbeiten mit Begriffen, die der Verfasser bereits vorfindet, und die an dieser Stelle betonte freie Gnade Gottes ist paulinisch, ebenso wie der Sieg Christi über den Tod bei seinem ersten Erscheinen in der Welt [96].

Das Bestreben, sich gegen die radikale gnostische Abwendung vom Alten Testament zu sichern, führt zur Betonung der göttlichen Herkunft der Schrift [97]. Durch die Gnostiker bedingt ist der häufige Hinweis auf den alleinigen Gott [98], dem gegenüber die Christologie fast zurücktritt, wie denn auch das sonst fast ausnahmslos Jesus eigene Beiwort Soter, Heiland, auch Gott beigelegt und somit die angezweifelte Einheit von Schöpfergott und Erlösergott festgehalten wird [99]. Notwendig ist jetzt auch die Erwähnung, daß Jesus im Fleisch erschienen und erst nach irdischer Wirksamkeit zur Herrlichkeit eingegangen sei [100].

In die Auseinandersetzung wirft der Verfasser des I. Timotheus-Briefes die Bezeichnung »Gesetzeslehrer« [101], wodurch er den Gegner geschickt unter die paulinische Verurteilung stellt. Die zugestehende Wendung, daß das Gesetz gut sei, entnimmt er dem Römerbrief [102], aber nach des Paulus Meinung ist das Gesetz als solches gut, obwohl es die Sünde des irdischen Fleisches in jedem natürlichen Geschöpf erregt. Hier jedoch ist das Gesetz, das für den Gerechten überflüssig ist, nur deshalb gut, weil es für gesetzlose Sünder aller Art Anwen-

---

93) 4 2 3 19. 94) II Tim 1 4; vgl. bes. II Cor 7 8f. 95) II Tim 1 7; vgl. Rm 8 15. 96) II Tim 1 10; vgl. I Cor 15 26. 97) II Tim 3 15-16. 98) I Tim 1 17 2 5, 6 15. 99) I Tim 1 1 2 3 4 10; Tit 1 3 2 10 3 4. 100) I Tim 3 16; vgl. Rm 1 3-4. 101) I Tim 1 7. 102) I Tim 1 8; vgl. Rm 7 12. 16.

dung findet. Das Gesetz ist demnach nicht überwunden und in der Funktion als Zuchtmeister auf Jesus erledigt, sondern gilt noch immer in der Form als Moralgesetz für den haltlosen Menschen, während es diesen nach Paulus gerade in die Sünde verstrickt. Man beruft sich auf Paulus, dessen ganzes Lebenswerk dem Kampf gegen die Gesetzlichkeit galt, indem man eine im Vergleich zum Ganzen geringfügige Wendung herausgreift!

Die Hingabe und der Tod Christi haben die Bedeutung einer sittlich reinigenden Tat, die den Menschen nicht so sehr von dem Fluch des Gesetzes, als gerade von der Gesetzlosigkeit loskauft [103].

Die Gnade, die nach Paulus als hervorstechende Eigenschaft Gottes den Sünder rechtfertigt und annimmt, wird zu einer in dieser Zeitlichkeit sich manifestierenden Erziehungsmaßnahme Gottes, mit deren Hilfe die gottlosen, weltlichen Begierden zugunsten eines Lebens in Ehrbarkeit, Rechtschaffenheit und Frömmigkeit zu unterdrücken sind [104].

Der Glaube ist in den Pastoralbriefen bereits zur Glaubensregel geworden und bedarf daher der Liebe, das heißt der christlichen Werktätigkeit zu seiner Ergänzung [105]. Die Bedeutung des Glaubens tritt zurück gegenüber der Schätzung der »Frömmigkeit«, die sich in guten Werken äußert. Die guten Werke werden als notwendige Taten der Liebe gefordert [106], nähern sich aber auch mitunter der Verdienstlichkeit und entfernen sich damit bedenklich von Paulus [107].

Die Pastoralbriefe stellen den Niederschlag einer soliden, bürgerlichen Frömmigkeit dar — fremd dem erhabenen Enthusiasmus des Paulus. Das gute Gewissen wird sehr geschätzt und ist die selbstverständliche Vorbedingung, um das Ideal eines »stillen und ruhigen Lebens in lauter Gottseligkeit und Ehrbarkeit« zu verwirklichen [108].

Das Evangelium wird zum rechten Wort, zur gesunden Lehre [109]. Das hätte Paulus nie sagen können. Für ihn war das Christentum keine vernünftige und natürliche Theologie, sondern eine Macht, die sich dem von ihr Erfaßten zwar als Gotteskraft erweist, der Welt aber als Torheit gilt.

Der Barnabas-Brief will seinen Lesern über den Glauben hinaus, den sie besitzen — ebenso wie Liebe und Hoffnung — die vollkommene Gnosis vermitteln [110]. Diese verheißene Gnosis aber

---

[103]) Tit 2 14; vgl. Gal 3 13 4 5. [104]) Tit 2 11-12 3 1-8. [105]) I Tim 1 14, 2 15 4 12 6 11 II Tim 1 13 u. a. [106]) Tit 2 14 3 8. 14 u. a. [107]) I Tim 1 13 6 18. [108]) I Tim 1 5 4 2 II Tim 1 3 I Tim 2 2. [109]) I Tim 1 10; vgl. 1 13 II Tim 4 3; Tit 1 9 2 1 I Tim 6 3 II Tim 1 13 Tit 1 13. [110]) Barn. 1, 4—5.

ist keine kühne spekulative Geheimlehre, sondern die Erkenntnis der göttlichen Forderungen, die in der Lehre von den zwei Wegen, wie sie auch die Didache vortrug, fester umrissen ist [111]. Freilich haftet selbst dieser Gnosis etwas Geheimnisvolles an [112], setzt also Weisheit und Verständnis voraus, und zwar gilt das von der Exegese des ATs, dessen rechtes Verständnis die wahre Gnosis liefert. Zwar betont der Barnabas-Brief mit kaum noch zu überbietender Schroffheit, daß es keine Verbindung zwischen Juden und Christen gäbe, da jene den Bund des Herrn für immer verloren hätten [113], daß auch das Zeremonialgesetz erledigt und die fleischliche Beschneidung abgetan sei [114], doch das AT nimmt er mit unbefangener Selbstverständlichkeit für sich in Anspruch, indem er den eigentlichen Sinn auflöst, an vielen Stellen mittels der allegorischen Auslegungsmethode in naiver Freimütigkeit christliche Prophetie findet [115] und mitunter wunderliche Behauptungen aufstellt. Die Christen allein haben die Gebote richtig erfaßt und verkündigen sie so, wie der Herr es gewollt hat. — Der Weg, der von der Ablehnung des eigentlichen Sinnes zur radikalen Streichung des AT führt, ist damit bezeichnet und von Marcion und den wirklichen Gnostikern weiter verfolgt worden.

Der alte Bund der Juden ist zertrümmert, die Christen aber besitzen den neuen Bund Jesu, versiegelt in ihren Herzen »durch die Hoffnung des Glaubens an Ihn« und das neue Gesetz Christi, das aber kein Zwangsjoch ist [116]. Schon die Propheten weissagten [117] dank der von ihm selbst verliehenen Gnadengaben auf Christus, der schon an der Schöpfung beteiligt war (denn Gott sprach: laßt uns Menschen machen nach unserm Bilde und uns ähnlich), durch sein fleischliches Erscheinen den Tod überwand, sein Blut zur Vergebung der Sünden vergoß und auferstanden ist, um dereinst Gericht zu halten [118]. So werden die Grundgedanken der paulinischen Christologie aufgenommen.

Die Hoffnung tritt als wichtigste Bestimmung neben den Glauben [119], der das feste Vertrauen auf Jesus und die Verheißung darstellt [120] und begleitet ist von der Liebe, die sich in fröhlichen und freudigen Werken äußert [121]. Hier ist die Verbindung der paulinischen Glaube-Liebe-Hoffnung-Formel mit jüdischen Vorstellungen deutlich. Glauben und Verheißung, Forderungen und Gebote stehen beisammen; in ihnen erweist sich die Gerechtigkeit. Sie sind wohl zu bewahren,

111) Barn. 21, 5. 18, 1. 19, 1; vgl. I. Clem. 40, 1. 36, 2. 112) Barn. 6, 9—10. 113) Barn. 4, 7—8. 14, 1. 114) Barn. 9, 4. 2, 6. 115) Barn. 6, 8 f. 10, 1 f. 11, 1 f. 12, 1 f. bes. v. 10. 116) Barn. 4, 8. 2, 6; vgl. Joh. 1,17. 117) Barn. 5, 5 f. 118) Barn. 5, 1. 7, 2—3. 119) Barn. 1, 6. 4, 8. 120) Barn. 6, 17. 121) Barn. 1, 4 u. 6.

denn der eigenen Gerechtigkeit entsprechend wird jeder gerichtet werden[122]. Die endgültige Rechtfertigung, das heißt Gerechtsprechung, erfolgt erst, wenn das Reich des Herrn angebrochen ist[123].

In dem gesamten Schrifttum der nachapostolischen Zeit verrät sich das mehr oder weniger geschickt ausgeführte Bestreben, die Lehrsätze des jüdischen Moralkatechismus mit der paulinischen Theologie zu verbinden. Die Synthese erfolgt auf Kosten des Apostels. Selbst in denjenigen Schriften, die sich stärker an ihn anschließen, ist nicht der ganze Paulus lebendig, sondern es wird eine Auswahl getroffen, die den Interessen der Zeit entspricht, wirklich anregend aber vor allem in der Christologie wirkt.

Johannes

»Der Logos wurde Fleisch«, so heißt es im Prolog des Johannes-Evangeliums, und der Verfasser bringt mit dem einen Satz den Hauptinhalt seiner Theologie auf eine kurze Formel, die ihm ebenso den Anschluß an die paulinische Theologie verbürgt, wie sie ihn gegen die doketisch lehrende Gnosis sichert. Ließ sich bei den Epigonen des Apostels häufig die Neigung erblicken, die Vorstellungswelt ihrer Zeit in — nicht dem Wesen der gemeinten Begriffe entsprechende — paulinische Formen zu kleiden, so ist bei Johannes gerade das Gegenteil der Fall. In ihm haben die Kräfte des paulinischen Evangeliums fortgewirkt, um ihn in genialer Formung das Bild des fleischgewordenen Gottessohnes zeichnen zu lassen, ein neues und doch nicht fremdes, weil er eben in einzigartiger Schau das Gemälde fertigstellt, das von Paulus entworfen und teilweise ausgeführt war, — überraschend deshalb, weil er über die reinen und leuchtenden Farben des großen Künstlers verfügt. Was an religiöser Tiefe und Innigkeit in ihm lebt, das bringt er zum Ausdruck mit Hilfe des geistigen Rüstzeugs seiner Epoche, wie es ihm der jüdische Hellenismus und die sich bereits kräftig entwickelnde Gnosis bieten[1].

Paulus wollte den Jesus nach dem Fleisch nicht kennen[2], es kam ihm auf den historischen Menschen wenig an, und sein Interesse galt hauptsächlich der theologisch bedeutsamen Todestatsache. Der Gottessohn und Erlöser des Paulus ist es, den Johannes nun auf Erden redend und handelnd auftreten läßt. Aus der fleischlichen Hülle leuchtet unverändert die himmlische Herrlichkeit, und wer

---

[122]) Barn. 16, 9. 4, 11—12. [123]) Barn. 15, 7.

[1]) Vgl. Bauer Handbuch S. 245: »Wichtigstes hatte zu ihr (= der christlichen Religion), wie sie Johannes vorfand und sich aneignete, P. beigesteuert, der seinerseits von derselben Welt des Synkretismus, wenn auch entfernt nicht so stark wie jener, berührt gewesen ist«. [2]) II Cor 5 16.

Augen hat zu sehen, der sieht sie schimmernd auf dem Antlitz dessen, der da unter den Menschen zeltet. Sein ganzes Leben dient im Befolgen des väterlichen Willens [3] der Verherrlichung Gottes, die zugleich seine eigene ist [4]. Der menschgewordene Logos ist zwar Gott von Art, aber der Vater ist der Größere. Die Überordnung wird beibehalten, wie auch bei Paulus Christus selbst noch als Kyrios dem Vater untertan ist, dem er am Ende der Tage die Weltherrschaft übergeben wird [5].

Damit der Messias in seiner ganzen Herrlichkeit offenbar wird, muß er zuvor sterben. Bei Paulus ist Jesu Tod der letzte Ausdruck seiner Selbsterniedrigung. Wenn Johannes an Tod denkt, so begreift er damit gleichzeitig die Auferstehung. Er meint immer den siegreichen Tod, der mit der Verklärung eins ist. Im Tode wird Jesus verherrlicht, denn er geht aus dieser Welt zum Vater ein und erhält die Doxa zurück, die er vor seinem Erdenleben seit Urzeiten besaß [6].

Ebenso wie Jesus erhöht und verklärt wurde, werden als erhabenste Tat der göttlichen Machtfülle und barmherzigen Gnade alle Menschen verherrlicht werden, so weiß es Paulus, wenn sie die irdische Hülle abgestreift haben [7]. Christus ist der Erstgeborene von den Toten, der Erstling unter den Entschlafenen, er bahnte den Weg durch seine Auferstehung [8].

Ähnlich und doch anders lehrt Johannes: Jesu Erhöhung (sein Tod) ist notwendig, damit er alle nach sich zu ziehen vermag [9]. Wie das Weizenkorn in die Erde gesenkt wird, um sterbend reiche Frucht zu tragen, so verspricht gerade der Tod als herrlichen Ertrag das ewige Leben. Die Verherrlichung Jesu garantiert den Seinen das ewige Leben.

Das Erlösungswerk Christi beginnt nicht erst bei Leiden und Tod, sondern erstreckt sich auf das gesamte Leben und Handeln des Herrn. Aber das ist nicht jene Einschränkung auf eine in der Hauptsache sittliche Bedeutung Jesu, die sich in den nachapostolischen Schriften anbahnte, sondern das ist eine großartige Vereinheitlichung, die Christus, den Offenbarer jener Göttlichkeit, die dem Vater eigen ist, als den erhabenen Heiland auffaßt, wie immer er mit den Menschen in Berührung kam. Sein Lebenswerk bestand in der Predigt der Wahrheit, die er verkörperte, der reinen und vollkommenen Gotteserkenntnis [10], so nimmt Johannes einen typisch griechischen Gedanken auf, der aber auch bei Paulus schon aufklingt. Wahrheit in sich aufnehmen, das ist Gott erkennen, bedeutet: Das Göttliche in sein eigenes Innere einbeziehen.

[3]) Joh 4 34 5 19f. 36 6 38 7 16f. 8 28 f. 10 37f. 12 49f. 17 4f. [4]) Joh 1 14 2 11 7 18 8 50. 54 11 4. 40. [5]) Joh 1 1 14 28; vgl. Phil 2 9. 11; I Cor 15 28. [6]) Joh 17 5. [7]) Rm 8 29. [8]) Col 1 18 I Cor 15 20f. [9]) Joh 12 32. 23f. 17 2f. [10]) Joh 8 40-46 14 6.

Auch bei Paulus ist die Wahrheit untrennbar mit Gott verknüpft, und so ist es folgerichtig nur der Gottlose, der sich der in der Schöpfung geoffenbarten Erkenntnis verschließt, ihren Siegeszug hemmt und dadurch der Ungerechtigkeit anheimfällt [11]. Der Apostel besitzt Gottes Wahrheit im Evangelium [12].

Christus will seinen Hörern Gottes Wesen und Willen verständlich machen — so Johannes. Wer nicht auf ihn hört, dessen Vater ist nicht Gott, sondern der Teufel, dessen ganzes Wesen Lüge von Anfang an und unvereinbar ist mit der Wahrheit [13]. Johannes hat nichts darüber ausgesagt, wie sich die Existenz des Teufels mit dem liebenden, durch den Logos schaffenden Gott vereinbaren läßt. Er bedient sich weder der Hilfskonstruktion vom gefallenen Engel noch der Einbeziehung des Bösen als Erziehungsmittel in den göttlichen Weltplan. Da ihn die tägliche religiöse Erfahrung vom Dasein eines Prinzips des Bösen überzeugt, so erklärt er es durch den Teufel, ebenso unbefangen, wie Paulus — und mit ihm die ganze Urgemeinde — mit dem Satan rechnete, ohne ein spekulatives System aufzubauen, wie es die Gnostiker taten [14].

Die Lüge als Gottesfremdheit hat die Leugnung der Gottessohnschaft Christi zur Folge, und andererseits heißt »für die Wahrheit zeugen«: Zeugnis ablegen für die aus der Gotteserkenntnis stammende Tatsache der Messianität [15]. An der Gestalt Jesu und seiner Predigt scheiden und entscheiden sich die Schicksale [16]. Wer sich der Botschaft des Gottessohnes verschließt, beweist damit, daß er nicht zu Christi Eigenen gehört, die von Gott geliebt wurden. Die paulinische Prädestination kleidet sich bei Johannes in die schroffe Unterscheidung der von Gott Auserwählten und der zur Verdammung bestimmten Welt. Nur wer aus Gott ist, hört die Stimme Gottes und nur für sie, die Gott gehörten und die ihm Gott gegeben, bittet Jesus, aber nicht für die Welt [17]. Ihre Wesensart ist von vornherein verschieden. Der fleischliche Mensch vermag Gott nicht zu fassen, und er versteht auch nicht den von oben her, vom Geist Geborenen [18]. Vorstellung und Formulierung entsprechen der paulinischen Gegensätzlichkeit von Fleisch und Geist: Alles Geistige ist für den irdischen Menschen unfaßbar; der geistige Mensch begreift alles, wird selbst aber von niemandem begriffen. Das Gottesreich erschließt sich dem, der durch die Taufe, das heißt durch Wasser und Geist, wiedergeboren ist [19].

---

[11]) Rm 1 25. 18-20 2 8. [12]) II Cor 4 2. [13]) Joh 8 42. 44. [14]) Vgl. auch aus dem mandäischen Schrifttum Recht. Ginza XII, 6, (Lidzbarski S. 277) wo sich deutlich das Bestreben zeigt, den bestehenden Dualismus zu erklären. [15]) I Joh 2 22 Joh 5 33. [16]) Joh 5 22f. 3 16f. 12 47f. [17]) Joh 8 47 10 26-29 11 52 17 9. 16. [18]) Joh 3 6-8; vgl. I Cor 2 14-15. [19]) Joh 3 3-5.

Erst der Geist verhilft in uneingeschränktem Maße zur Erkenntnis Gottes und der Messianität Jesu [20]. Er ist der Paraklet, der Fürsprecher, den Jesus den Seinen sendet, eine Vorstellung, die sich auch bei Paulus findet: der Geist vertritt die Menschen bei Gott [21].

Aus dem recht verstandenen paulinischen Glaubensbegriff fließt für Johannes die universale Bedeutung der Christusbotschaft. Der Glaube umfaßt die Erkenntnis, daß Jesus der Christus, der Gottessohn und Heiland der Welt ist [22]. Wer an den Namen des eingeborenen Sohnes glaubt, den hat Gott angenommen, und wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater [23]. Dieser Glaube ist ein Werk Gottes [24], und wer Jesus als den Gottessohn bekennt, in dem bleibt Gott, und er bleibt in Gott [25]. Die mystische Christusverbundenheit der Gläubigen, die sich auch in der Abendmahlsgemeinschaft ausdrückt [26], steigert sich bei Johannes infolge der Einheit von Gott-Christus zur Gottesmystik [27].

In Christus sein und in Gott sein ist gleichbedeutend mit einem Sein in der Liebe Christi und der Liebe Gottes [28]. In dieser Liebe, die wie bei Paulus ein Charisma und auf den christlichen Bruder bezogen ist, verschmilzt die paulinische Kontroverse von Glauben und Werken zu einer Einheit. Die Liebe nimmt ihren Ausgang von Gott, der selbst Liebe ist [29]. Wer sie besitzt, erweist sich als Kind des Höchsten und kann, was der Gipfel der Beseligung für den suchenden Menschen ist, Gott erkennen. Gottes Handeln, der aus Liebe den einzigen Sohn für die Sündenvergebung hingab, soll das Vorbild für den Menschen sein. Wahrheit und Liebe werden gern nebeneinander gestellt, denn in der geistigen Erfassung des Wesens Gottes und in der Umsetzung des Erfaßten ins praktische Leben beruht das Christentum, das heißt »die Wahrheit tun«, »in der Tat und in der Wahrheit« lieben [30]. Wer auf seine Christusgemeinschaft pocht und sündigt, der lügt, denn die rechte Gotteserkenntnis äußert sich in entsprechenden Taten [31]. Die Werke der Welt, die Christus nicht erkennt, sind naturgemäß schlecht [32], — eine Verbindung von Glauben und Werken, die ganz im Sinne des Paulus ist.

Niemand »tut das Gesetz«, das Mose gebracht hat, so formuliert Johannes, was Paulus im Römer-Brief der Christenheit eingeschärft hat. Ja, das Gesetz steht im Gegensatz zu der durch Christus ge-

[20]) Joh 16 23; I Joh 5 6; Joh 15 16-27; vgl. I Cor 12 3. [21]) Rm 8 26-27. [22]) Joh 20 31; 11 27, 4 42; I Joh 5 5. [23]) Joh 3 10-19; I Joh 2 23. [24]) Joh 6 29. [25]) I Joh 4 15. [26]) Joh 6 56. [27]) Joh 10 30. 38, 17 21-23. [28]) Joh 15 8-17; I Joh 4 16. [29]) I Joh 4 7-12. [30]) II Joh 3; Joh 3 21; I Joh 3 18. [31]) I Joh 1 6. 8. 2 4. Das Liebesgebot: II Joh 4—6; I Joh 3 22-24; Joh 14 15. 21. 23-24; I Joh 3 11; I Joh 2 7-8. [32]) Joh 7 7.

brachten Gnade und Wahrheit [33], und die Gesetzeslehrer sind Mietlinge, Diebe und Räuber, die Juden schlechthin Kinder des Teufels, der Gottesdienst im Tempel zu Jerusalem eine zu überwindende Stufe der Gottesverehrung [34]. Allerdings wird den Juden zugestanden, daß sie den wahren Gott kennen, daß das Heil von den Juden kommt. Die geistliche Freiheit wird durch die Abstammung vom geistigen Abraham erklärt [35]. So setzt Johannes auch hier die paulinische Theologie voraus; auch er hat sich das AT zu eigen gemacht, in dem er das vorwegnehmende Zeugnis von Christus findet [36].

Ignatius

Tritt in nachapostolischer Zeit in den meisten Fällen der Mann so weit hinter seinem Werk zurück, daß wir nur selten einen Schimmer der Persönlichkeit zu fassen vermögen, so umfängt uns in den Ignatius-Briefen der ganze Zauber einer leidenschaftlichen, religiös hochgestimmten Natur, auf die der Apostel in zweifacher Gestalt eingewirkt hat, einmal durch seine Briefe, zum anderen durch seinen größten Schüler, den Evangelisten Johannes — ein Einfluß, der sich auch in mannigfachen sprachlichen Wendungen und Anklängen verrät.

Paulus ist dem Ignatius der »Geheiligte, Wohlbezeugte, Preiswürdige«, in dessen Fußtapfen er zu wandeln wünscht, mit dem er sich aber keineswegs zu vergleichen wagt, da er sich noch Sklave fühlt [1]. Erst der erhoffte Märtyrertod wird ihm die Freiheit schenken und ihn in Jesus Christus auferstehen lassen. Nicht die stille Todessehnsucht des Paulus erfüllt ihn: mit drängendem Ungestüm ersehnt er das Märtyrertum. Erst im Dulden um Christi willen beginnt er Jünger zu sein [2].

Die furchtbare Realität seines Leidens liefert ihm ein Argument gegen die gnostisch-doketische Häresie. Hätte Jesus nur zum Schein gelitten, dann wäre auch er nur zum Schein gebunden [3]. Aber Jesus hat wahrhaftig gelitten und ist wahrhaftig dem Fleische nach auferstanden [4]. Ignatius betont die Fleischlichkeit des Auferstandenen stärker als Johannes [5] und entgegengesetzt der Pneumalehre des Paulus, ein Moment volkstümlicher Gemeindetheologie, das in der Polemik kräftig herausgearbeitet wird, um die unzweifelhafte Menschlichkeit auch des todüberwindenden Christus zu unterstreichen, und in dem die jüdische, fleischlich gedachte Auferstehungshoffnung über den hellenistischen Traum von der Befreiung der Seele aus dem Kerker des Körpers siegt.

---

33) Joh 7 19; 1 17. 34) Joh 10 8f., 8 44, 4 21-22. 35) Joh 8 33f. 36) Joh 5 46-47.

1) Ign. Eph. 12, 2. Rm. 4 3. 2) Vgl. paulin. Phil 1, 23. Ign. Rm. 4 u. 5. 3) Ign. Sm. 4, 2. Trall. 10. 4) Ign. Sm. 1, 2-3, 2. 5) vgl. Joh 20 20 u. 27.

Der Geist selbst ruft aus ihm, so versichert Ignatius, die Mahnung, sich Bischof, Presbytern und Diakonen zu unterstellen [6] und so die Einheit der Kirche zu gewährleisten. Getrennt von ihnen gibt es keine Kirche [7]. Der sich bei Ignatius schon stark ausprägende bischöfliche Monarchismus soll eine Schutzwehr gegen die Schismatiker bilden [8]. Nicht durch Menschen hat der Bischof sein Amt erhalten [9]. Er steht an Gottes Statt, wer sich ihm unterordnet, fügt sich Gott [10] und lebt nicht nach Art der Menschen, sondern nach Jesus Christus [11]. »Haltet zum Bischof, damit Gott zu euch halte«. Wer ohne Bischof, Presbyter und Diakone etwas tut, dessen Gewissen ist nicht rein [12], und so sind alle Handlungen, die ohne des Bischofs Wissen geschehen, kirchliche sowohl (Taufe, Liebesmahl) [13] wie private (Heirat) [14] nichts anderes als Teufelsdienst [15].

Dem höllischen Feuer fällt anheim, wer durch Irrlehre den Glauben Gottes zugrunde richtet, um dessen willen Christus gekreuzigt wurde [16]. Die christliche Heilsbotschaft ist im Evangelium zu finden [17]. Es enthält den wahrhaftigen Christus, kann daher als Fleisch Jesu bezeichnet werden und vermittelt die Erlösungstatsachen: Leiden und Auferstehung [18].

Christus ist Gott [19], nicht nur Gott von Art, wie Johannes sich noch ausdrückt. Ignatius kann vom Blute und vom Leiden »Gottes« sprechen [20], denn dieser Gott ist ins Fleisch gekommen, »fleischlich und geistig zugleich, gezeugt und doch ungezeugt«, hat sich offenbart als ein Mensch aus Davids Geschlecht [21]. Christus und Gott sind zwei deutlich geschiedene Personen, Vater und Sohn [22]. Jesus war vor der Weltzeit neben dem Vater [23], zu dem er auch zurückkehrt, aber er ist ihm untertan wie der Diakon dem Bischof [24], so drückt Ignatius den paulinischen Gedanken der Unterordnung Christi mit Hilfe eines Bildes aus, das nachapostolischer Zeit naheliegt. Von

---

[6]) Ign. Philad. 7. [7]) Ign. Magn. 6, 1. Smyrn. 8, 1. Trall. 2. 3, 1. [8]) Ign. Trall. 6 u. 7. Philad. 2; vgl. auch Eph. 13 1: Glaubenseintracht durch kirchliche Versammlung und Herrenmahl. [9]) Ign. Philad. 1, 1. [10]) Ign. Magn. 6, 1. 3, 1; vgl. Philad. 3, 2. [11]) Ign. Trall. 2, 1. [12]) Ign. Trall. 7, 2. [13]) Ign. Smyr. 8, 2. [14]) Ign. ad. Polyc. 5, 2. [15]) Ign. Sm. 9, 1. [16]) Ign. Eph. 16, 2. [17]) Ign. Philad. 5, 1. [18]) Ign. Eph. 20, 1. Magn. 11. Philad. inscr. 3, 3. 9, 2 Sm. 1, 2. 7, 2. Trall. inscr. 11, 2. Sm. 6, 1 = Blut Christi. Eph. 18 2 = Jesu Leiden reinigte das Wasser. Magn. 5, 2 = Sterben auf Jesu Leiden hin. Sm. 5, 3 = Leiden als Auferstehung der Christen. Rm. 6 3 = Nachahmer der Leiden »Gottes«. [19]) Ign. Trall. 7, 1. Sm. 1, 1. 10, 1. Eph. inscr. 18, 2. Rm. inscr. 3, 3. [20]) Ign. Eph. 1, 1. Rm. 6 3. [21]) Ign. Eph. 7, 2. 19, 3. Trall. 9, 1. Sm. 1,1 Rm. 7 3. [22]) Ign. Eph. 2, 1. 4, 2. 5, 1. Magn. 1, 2 u. a. [23]) Ign. Magn. 6, 1. [24]) Ign. Magn. 13, 2. 7, 1. Sm. 8, 1.

Gott wurde er gesandt, vom gütigen Gott auferweckt, nachdem sein Fleisch für die menschliche Sünde gelitten [25].

Paulus erwähnt, daß die göttliche Weisheit den Herrschern dieser Welt verschleiert blieb; wäre sie ihnen bekannt geworden, dann hätten sie den Herrn nicht gekreuzigt [26]. Ignatius greift den Gedanken auf und veranschaulicht ihn durch ein phantastisches Gemälde. Verborgen blieben die jungfräuliche Geburt und der Tod Jesu, Geheimnisse, die laut für sich selbst zeugten, obwohl Gott zu ihnen schwieg. Sternengleich strahlt in siegreichem Glanz Christus auf, in dem Gott Mensch wurde, dessen Licht sich die kosmische Welt im Bewußtsein ihrer Unterlegenheit willig unterordnet, nachdem sie zuvor die Menschen in dämonisch verhängnisvoller Abhängigkeit gehalten hat. Durch die Befreiungstat Jesu bricht ein neuer Äon an. Die Zauberei, früher das einzige Mittel, um sich vor der Bosheit der Gestirne zu schützen, verschwand, da die feindliche Macht gebrochen war. Es schwand die Unkenntnis. Johannes hätte gesagt: es schwand die Lüge. Beide meinen den fruchtlosen Zustand, der der wahren Gotteserkenntnis entgegengesetzt ist und Schlechtigkeit und Tod zur Folge hat. Der göttliche Heilsplan, die Oikonomia, »auf den neuen Menschen Jesus Christus hin«, schenkt neues ewiges Leben. Das Gewand, in das diese Betrachtungen gekleidet sind, schimmert fremdartig, aber der Kern ist der paulinischen Verkündigung vom Heilsplane Gottes und der Gegenüberstellung des alten und neuen Adam entnommen [27].

Zur geschichtlichen Entwicklung bemerkt Ignatius, daß zwar das Christentum dem Judentum entwachsen, daß die Propheten aber bereits Jünger Jesu waren und aufs Evangelium hin weissagten [28].

Die Christusbotschaft ist keine »gesunde Lehre« wie in den Pastoralbriefen. Ignatius weiß, daß mit Überredung, mit menschlichen Künsten, kein Christentum geweckt wird [29]. Gerade durch seine Größe zieht es stets den Haß der Welt auf sich. Das entspricht der paulinischen Wertung vom überweltlichen Christentum, und es ist dieselbe Stimmung, der Johannes Ausdruck gibt: der Haß der gottfeindlichen Welt gegen den Boten Gottes und seine Botschaft.

Die Abtrünnigen, so klagt Ignatius, horchen auf die Lehre des Fürsten dieser Welt und lassen sich vom Leben fortführen, sie sind nicht klug, obwohl ihnen Gottes Erkenntnis, Jesus Christus, geboten ist. Auch das ist paulinisch empfunden und johanneisch ausge-

---

[25]) Sm. 7, 1. Ign. Magn. 8, 3. [26]) paul. I Cor 2 6-8; vgl. auch Col 1 26 u. Rm 16 25. Ign. Eph. 18—19. [27]) paul. I Cor 15 45f. Rm 5 14f. Das Wort Oikonomia kennt Paulus nicht; vgl. aber (paul.) Eph 1 10, 3 9. [28]) Ign. Mag. 8, 1 u. 2. 9, 2. Philad. 5, 2. [29]) Ign. Rm. 3 3.

sprochen: die »Welt« unter dem Fürsten der Lüge, der zum Tode führt — und dagegen die reine, durch Christus verkörperte Gotteserkenntnis, die das Leben verbürgt [30].

Dem Ignatius ist nicht nur das paulinische »in Christo Jesu« geläufig, sondern auch die bereits formelhaft verwandte Wendung »in Gott« [31]. Den Kirchen wünscht er die Einheit mit Fleisch und Geist Jesu Christi [32] und nennt die Christen mit gut paulinischen Vergleichen [33] »Glieder Christi« oder »Steine für Gottes Tempel«. Das Bild ausspinnend bezeichnet er das Kreuz Christi als den Hebebaum, der in die Höhe zieht, den Heiligen Geist als das Seil. Ignatius denkt weniger an den Zustand mystischer Gottverbundenheit als an das dynamische Aufstreben zu dieser letzten Einheit. Auch wenn er das Bild vom »Tempel« auf den einzelnen Christen angewandt wissen will, nicht wie oben auf die Gemeinde, dann sagt er nicht mit Paulus »wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid«, sondern er fordert eine solche Beschaffenheit des Handelns, »als ob er in uns wohne, damit wir seine Tempel seien und er in uns, unser Gott« [34].

Dem Leben des Christen gilt die stete Mahnung: stehet fest im Glauben. Niemand, der Glauben bekennt, sündigt, und wer liebt, der haßt nicht [35]. Glaube und Liebe, die mit Jesus verknüpft sind, bilden Anfang und Ende des christlichen Lebens [36]. An den Werken erweist sich die Kraft des Glaubens, sie vermögen den Ungläubigen zu belehren [37].

Unverkennbar paulinisch nach Inhalt und Ausdrucksweise heißt es bei Ignatius: die Fleischlichen können nichts Geistliches tun, so wie auch der Glaube nicht Werke des Unglaubens tut, noch der Unglaube die des Glaubens. Und genau wie Paulus kommt er zu dem freudigen Schluß, daß selbst das nach dem Fleisch Vollbrachte, das heißt in diesem Leben Vollbrachte, geistlich ist, weil es in Jesus Christus geschah [38].

Paulus fordert, den Leib als Glied Christi und Tempel des Heiligen Geistes nicht durch Unzucht zu beflecken [39]. Ignatius hält die völlige geschlechtliche Enthaltsamkeit für wünschenswert, denn sie geschieht zur »Ehre des Fleisches des Herrn«, das dem Christen eigen ist, dem die Eucharistie mit Fleisch und Blut des Herrn ein Heilmittel zur

---

[30]) Ign. Eph. 17; vgl. paul. Rm 8 3-8. [31]) Ign. Eph. 6 2. Magn. 3, 1. 14. Trall. 4, 1. 8, 2. ad Polyc. 1, 1. 6, 1. [32]) Ign. Magn. 1, 2. [33]) paul. Rm 12 4-5; I Cor 6 15, 12 12f. Ign. Eph. 9, 1. Philad. 7, 2. [34]) Ign. Eph. 15 3; vgl. paul. I Cor 3 16. [35]) Ign. Eph. 10 2; vgl. paul. Col 1 23. Ign. Eph. 14 1-2. [36]) Ign. Eph. 9 1. Magn. 1, 2. 13, 1. Trall. 8, 1. Philad. 11, 2. Sm. inscr. 1, 1. 6, 1. 13, 2. [37]) Ign. Eph. 10 1. [38]) Ign. Eph. 8 2; vgl. paul. Rm 8 5. [39]) paul. I Cor 6 13-15. 19. Ign. ad Pol. 5, 2. Ign. Eph. 20 2.

Unverweslichkeit bietet. Von Paulus über Ignatius führt die Linie zu Irenäus, der das Ideal der Vergottung des Leibes vertritt.

Marcion

In der Glaubenstheologie des Paulus besaß das Gesetz des Alten Bundes nur geringe Bedeutung: es hatte seine Aufgabe als Zuchtmeister auf Christus hin erfüllt und erledigt. Das heilige Buch des Alten Bundes gab der Apostel nicht auf, denn er las es mit den Augen und dem Herzen eines Christen und fand in ihm die Herrlichkeit des Herrn Jesu. Von ihm haben es die Christen gelernt, das Alte Testament auf ihre Art zu lesen, und so ist aus merklicher Ablehnung jüdischer Gesetzlichkeit nie die Verwerfung des Alten Testaments als eines jüdischen Buches geflossen, solange man sich der typologischen und allegorischen Deutung bediente. Johannes brandmarkt die Juden als Teufelskinder und bezeichnet Gnade und Wahrheit des Evangeliums als Gegenpole des Gesetzes, aber er versichert, daß der recht verstandene Moses zu Jesus führe [1]. Der Hebräer-Brief gesteht dem Gesetz zu, daß es den Schatten der zukünftigen Güter berge [2]. Der Barnabas-Brief betrachtet das wörtliche Verständnis als teuflisches Trugwerk [3], verzichtet aber keineswegs auf die allegorische Auslegung. Als ein Mann des II. Jahrhunderts, Marcion aus Sinope am Schwarzen Meer, voller Selbständigkeit und Kühnheit auf dem eingeschlagenen Wege einen folgerichtigen, aber folgenschweren Schritt weiterging, setzte sich die Kirche aufs entschiedenste zur Wehr und mühte sich in reicher literarischer Arbeit, das heilige Buch — und den Gott — des Alten Bundes zurückzuerobern.

Mit der Ablehnung jeglicher Allegorie verzichtet Marcion auf die Weiterführung der religiös-historischen Linie und durchschneidet bewußt den Faden, der die Schriften des Alten und Neuen Bundes verknüpft. Für ihn besitzen selbst die prophetischen Weissagungen nur spezifisch jüdische Bedeutung [4]. Paulus klagt [5], daß über den Herzen der Juden eine Decke ausgebreitet sei, wenn Mose gelesen wird, daß sie also nicht erkennen, daß der Alte Bund in Christo abgetan ist. Marcion hat die hinderliche Hülle mit einer energischen Bewegung weggezogen und aus der Lehre seines Meisters Paulus, seinem eigenen Christusglauben und einer einseitig trüben Weltbetrachtung die Konsequenzen gezogen.

Unversöhnlich ist der Gegensatz von Gesetz und Glaube, unvorstellbar die Identität des gerechten und hart strafenden Judengottes

[1]) Joh 8 44, 1 17, 5 46. [2]) Heb 10 1. [3]) Barn. 8, 7. 9, 4. 10, 12 u. a.
[4]) Harnack 260*. 290*—291*. [5]) II Cor 3 14-15.

und des gütigen, erbarmenden Vaters Christi, unüberbrückbar die Kluft zwischen der jämmerlichen, unvollkommenen Welt und einem wohlmeinenden Schöpfer. Es muß also zwei Götter geben.

Marcion nimmt die Paulusbriefe zur Hand und findet in ihnen auf Schritt und Tritt als Bestätigung seiner Ansicht, daß auch Paulus zwei Götter kannte, den jüdischen Schöpfergott mit dem minderwertigen Gesetz und den guten, fremden, durch Christus bekannt gewordenen Gott [6]. Sein Leben lang mußte Paulus — wie vor allem der Galater-Brief zeigt — gegen den hartnäckigen Judaismus kämpfen, an dem die Urapostel, die »falschen Brüder«, festhielten, besonders Petrus, der »Mann des Gesetzes« [7]. Bis heute hing die Decke über jüdischem Denken, das heißt bis zu den Tagen des Paulus, dem Apostel des Neuen Bundes [8]. Im Interesse einer einheitlichen Tradition griff die alte Kirche — so auch später von Irenäus bis Hieronymus — häufig zu einer unbewußt vertuschenden Gleichmacherei. Hier aber gerieten die Briefe des Apostels in die Hand eines Mannes, der zu selbständig war, um sich von einer kirchlichen Meinung blenden zu lassen und zu kühn, um die eigene Erkenntnis nicht öffentlich auszuwerten. Er sah die Eigenart der paulinischen Verkündigung mit ihrer Betonung der Gesetzesfreiheit und vollzog nachträglich den endgültigen Bruch zwischen Paulus und den Uraposteln, dessen Drohen Paulus selbst wohl empfand, aber vermied, zumal er den Hauptwert auf das verbindende Element legte: die Predigt vom gekreuzigten und auferstandenen Christus. Marcion hebt nur den Paulus auf den Schild. Paulus allein kannte die Wahrheit, die ihm durch das Mysterium einer Offenbarung enthüllt wurde, und es gibt nur ein Evangelium [9]. Paulus wußte es, aber die Erkenntnis ging verloren, bis sie von ihm, von Marcion, wieder gefaßt wurde. Er will durchaus nichts Neues in die christliche Botschaft hineintragen, er will nur reformieren, das alte paulinische Evangelium rein herausstellen. Denn das ist notwendig, weil jetzt statt des einen ursprünglichen Evangeliums vier Fassungen im Umlauf sind und selbst die klare Quelle der Paulusbriefe durch fremde Zusätze entstellt ist.

Der Gott dieser Welt (II Cor 4 4), der den Sinn der Ungläubigen verblendet, so daß sie das leuchtende Evangelium des gottesebenbildlichen Christus nicht aufnehmen können, ist der Weltschöpfer [10]. Von ihm, dem Herrn der Welt, spricht Paulus an vielen Stellen, wo

---

[6]) Harnack 262*—265*. [7]) Harnack 257*—259*. [8]) Harnack 308*: II Cor 3 15. [9]) Gal 1 6 u. Rm 2 16. Harnack 306* u. 309*. [10]) Harnack 89—92.

er »Welt« sagt [11], und er selbst erachtet ihn für Schaden [12]. So erklären sich alle trüben Erscheinungen der Schöpfung, die Schlechtigkeit der Menschen, überhaupt der Welt [13]. Der Demiurg ist in der Schöpfung zu erkennen [14], der neue Gott dagegen ist unsichtbar (Col 1 15), verborgen und fremd, bis sein Christus erschien.

Aus dem Bestreben, dem schlechten Weltgott möglichst wenig zu gehorchen, ergibt sich die Forderung der Askese [15].

Die fleischliche Auferstehung zu vertreten ist dem Marcion noch unmöglicher als Paulus, da er im Körper das Gemächt des bösen Schöpfergottes sieht. Der Fromme weiß, daß in seinem Fleisch nichts Gutes wohnt (Rm 7 18), daß also Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können (I Cor 15 50), und daß der »mit Händen gemachte«, vom Schöpfer stammende »Bau« nach dem Tode aufgelöst wird (II Cor 5 1) [16].

Paulus spricht von Göttern im Himmel und auf Erden (I Cor 8 5). Unter ihnen, so meint Marcion, befindet sich auch der Weltschöpfer, der aber »sich selbst und seine Welt in Ewigkeit« zerstört, so liest Marcion aus I Cor 15 24 heraus [17].

Christus als den Sohn des Weltschöpfers zu betrachten, ist ein grundlegendes Mißverständnis [18]. Es führt keine Verbindung von Jesus zu dem Gott des Moses und Elias.

Paulus predigt den neuen Gott und mußte deshalb auch das Gesetz des alten Gottes ausschließen. Im Gesetz ist Fluch (Gal 3 13), im Glauben aber Segnung: der Urheber von beidem ist verschieden, und wenn wir nicht aus eigener Gerechtigkeit nach dem Gesetz, sondern mit der durch den Glauben an Christus selig werden (Phil 3 9), so besagt das, daß das Gesetz nicht von dem Gotte Christi stammt [19]. Spricht Paulus vom verführenden Gesetz (Rm 7 7), so meint er den Gott des Gesetzes. Dieses aber ließ die Sünde, die vordem nicht vorhanden war, entstehen und überhandnehmen (Rm 4 14f. 5 20f.) [20]. Das Moralgesetz ist zwar heilig und gut (Rm 7 12), ja sogar geistig (Rm 7 14), aber doch nur relativ. Objektiv gesehen ist es sündig und verwerflich, was sich aus der niederen Natur des Schöpfergottes erklärt [21]. Die Juden kannten den höheren Gott nicht [22], darum errichteten sie ihre eigene Gerechtigkeit, das ist ihr Gesetz, und nahmen Christus, des Gesetzes Ende, nicht auf. Zu ganz Fremden kam Jesus, um sie vom Gesetz loszukaufen, damit sie die Kindschaft empfingen

[11]) Gal. 6 14; I Cor 1 20f., 4 9; II Cor 3 14. Harnack 268*. [12]) Phil 3 7. Harnack 312*. [13]) Harnack 270*—273*. [14]) Harnack 265*—268*. [15]) Rm 14 21; I Cor 8 13. Harnack 311*, 307*. 277* u. 278*. [16]) Harnack 310*, 308*. [17]) Harnack 307*, 308*. [18]) Harnack 259*. [19]) Harnack 307*, 312*. [20]) Harnack 276* u. 277*. [21]) Harnack 108. 263*. [22]) Harnack 310*.

(Gal 4 5). Wären sie schon seine Eigenen gewesen, dann hätte er sie nicht mehr zu Söhnen zu machen brauchen [23]. Christus kaufte die Menschen dem Weltschöpfer durch sein Blut ab. Der ließ Christus ans Kreuz schlagen, weil er ihn das Gesetz auflösen sah und nicht wußte, daß der Tod des Guten das Heil der Menschen würde [24].

Nun sind sie dem Gesetz getötet mittels des Leibes Christi, formuliert Paulus. Marcion stimmt voll und ganz zu, denn auch ihm ist das Entscheidende der Glaube an die Erlösungstat Gottes durch Christus. Aber er unterstreicht: es geschah durch den Leib Christi, wohlgemerkt nicht durch das Fleisch Christi. Er kann bei seiner restlos pessimistischen Weltanschauung Jesus nicht der Gesetzbarkeit des Schöpfergottes unterworfen sein lassen. Und so begründet er, wiederum auf Paulus [25], seinen Doketismus: Gott sandte seinen Sohn in Ähnlichkeit des Sündenfleisches, in Knechtsgestalt, aber nicht in Wahrheit als Knecht, in Menschenähnlichkeit, aber nicht als Mensch, — zwar der Gestalt nach ein Mensch, aber nicht der Substanz nach. Der auf Erden handelnde und leidende Christus Marcions besitzt nur einen Scheinleib. Der eigentliche Christus blieb Geist und ist von Natur unfähig zu leiden [26].

Die Annahme eines doketischen Christus und die Trennung des guten Gottes vom Schöpfergott teilt Marcion mit den Gnostikern, aber nicht die Gnosis, sondern der Glaube des einzelnen an die Erlösungstat Christi ist der Gipfel seiner Religiosität, und deshalb steht er innerhalb der christlichen Kirche. Er will den echten, wohlverstandenen Paulus zu neuem Leben erwecken, und wenn er bei diesem Bestreben den Bogen überspannt, so ist er doch dem Paulus wesentlich näher gekommen als die trockene Gesetzlichkeit nachapostolischer Zeit, die den Apostel als ihren geistigen Vater in Anspruch nimmt.

Der Anstoß, den Marcion seiner Zeit bedeutete, ist geboten durch sein radikales Vorgehen. Marcion hatte eine klare Vorstellung von dem, was seiner Meinung nach Paulus hätte sagen müssen. Was dieser Vorstellung entspricht, läßt er passieren, was sich in das Maß nicht einfügen will, wird kurzerhand als unecht fortgeschnitten. Er wendet im Grunde ein Verfahren an, dessen sich die meisten Leser, das heißt Ausleger, des Paulus bedienen, nur daß er es radikaler zum Ausdruck bringt: er verzichtet auf den toten Schatz, mit dem niemand wuchert, nicht indirekt und uneingestanden, sondern offen und ehrlich.

Marcion liest den Paulus mit einer fertigen Theologie, und diese

---

23) Harnack 307*. 24) Harnack 288*: Gal 2 20 las Marcion »kaufen« statt »leben«. Harnack 287*—288*. 25) Rm 8 3 = Harnack 310*, Phil 2 6 = Harnack 312*. 26) Harnack 286* u. 287*.

spricht lauter als die nicht immer leicht verständliche Stimme des Apostels. So glaubt er dem Apostel zu lauschen, wo doch nur der Widerhall des eigenen Wortes erklingt, und die Stellen, die nicht passen wollen, interpretiert er eben nicht, oder er liest sie mit Andacht und Respekt, aber ohne Verständnis und schiebt sie als verehrungswürdiges Gut aus apostolischer Zeit säuberlich beiseite.

Apokryphe Schriften

Mit fortschreitender Zeit haben sich Probleme und Fragen geändert; sie sind nicht mehr dieselben wie in der urchristlichen Zeit, suchen aber ihre Lösung und Beantwortung durch apostolische Autorität zu decken, und wo selbst eine zeitgemäße, das heißt eine vom Geist der Zeit geformte und daher die Zeitmeinung ausdrückende Interpretation nicht wirksam genug erscheint, da entstehen jene Pseudepigraphen und Apostelakten, in denen der Apostel zum Vertreter der gegenwärtigen Theologie wird.

So benutzt man die Autorität des Paulus als Bollwerk gegen die Strömungen gnostischer Irrlehre, indem man den Apostel häretische Anschauungen brieflich bekämpfen läßt oder ihn neben Ketzer der apostolischen Zeit stellt, die ihm das Stichwort zu bieten haben. Die Predigt von der Auferstehung des Fleisches, die sich an dem Spiritualismus und Doketismus der Gnosis stets von neuem entzündet, bildet nicht nur einen unentbehrlichen Bestandteil der meisten großen Schriftsteller jener Zeit, sondern sie beherrscht auch die apokryphe Literatur und wird in dieser häufig als ein ausdrückliches Zeugnis des Paulus dargestellt. Man ist überzeugt, die richtige Meinung des Apostels gefunden zu haben und will sie nur eben deutlicher sagen, um weiteren Irrtümern vorzubeugen.

Ein Musterbeispiel dieser Art ist der sogenannte Dritte Korinther-Brief*. Im Gefängnis zu Philippi erhält Paulus einen Brief, in dem ihm das Auftauchen gnostischer Irrlehrer in Korinth gemeldet wird. Sie bezweifeln die fleischliche Auferstehung, sowie Christi »Kommen ins Fleisch« und sehen in Welt und Menschen nicht Gottes Schöpfung (I, 10—15). Als Paulus den Brief gelesen hat, ruft er in tiefer Trauer: »Besser wäre es für mich, daß ich gestorben und bei

*) Text: Schmidt, Acta Pauli 73—82. Hennecke S. 207 f. Briefwechsel mit den Korinthern. Rückübersetzung bei Harnack, in den Kleinen Texten (Hans Lietzmann) IV, 12. Apocrypha, die apokryphen Briefe des Paulus an die Laodicener und Korinther, Bonn 1905.

Harnack, Die Briefsammlung des Apostel Paulus, 1926 (S. 17): »Paulus erscheint hier einfach als ein um die antignostische Orthodoxie besorgter, weit hinter Irenäus zurückstehender Durchschnittskleriker«.

dem Herrn wäre, als daß ich im Fleische bin und solche Reden höre, so daß Betrübnis über Betrübnis kommt« (vgl. Phil 1 23-24 2 27). Und nun schreibt dieser Paulus seine Antwort, in der Bruchstücke und Anklänge aus den echten Paulus-Briefen fleißig aneinandergereiht sind und einen Überblick über die vertretene Lehre ergeben.

Gleich am Anfang (v. 4) verrät es sich, daß der Verfasser in Paulus lediglich den Schüler der Urapostel erblickt, denn an die Wendung I Cor 15 3, mit der Paulus sich bei dem Kerygma der Auferstehung auf die Tradition beruft, schließt sich nun das Ganze der paulinischen Verkündigung: »Ich habe euch ja im Anfang überliefert, was ich von unseren Vorgängern, den heiligen Aposteln, empfangen hatte, die alle Zeit mit dem Herrn Jesus Christus zusammengewesen waren«. So erscheint Paulus als der getreue Zeuge und Fortsetzer der Tradition, die auf das Wirken Jesu zurückgreift.

Jesus kam in die Welt (v. 6), um alles Fleisch durch sein Fleisch zu erlösen, um uns im Fleisch auferwecken zu können. Das Weizenkorn steht nach dem Willen Gottes mit demselben Leibe wieder auf. Wer aber die Auferstehung Christi leugnet, für den gibt es auch keine eigene (v. 24—32).

Der Laodizener-Brief*, der seine Entstehung Col 4 16 verdankt, ist ein Konglomerat paulinischer Zitate und Redewendungen, das sich stilistisch an das Muster echter Paulus-Briefe hält und inhaltlich ohne jeden Wert ist.

Daß es dem Apostel um die Rechtfertigung und ihr Verhältnis zum Gesetz ging, war dem Verfasser der Paulus-Akten bekannt [1], aber was er selbst darüber zu sagen wußte, ist leider verlorengegangen.

Von dem Verfasser der Akten des Paulus und der Thekla berichtet Tertullian [2], daß er ein Presbyter aus Asien war, der aus Liebe zu Paulus sein Werk schrieb. Er will also nicht nur theologische Weisheit formulieren, sondern mit ihr zugleich den Apostel ehren, und er beweist seine Kenntnis der paulinischen Literatur durch die bewußte Anlehnung an die Sprache der Briefe (sowie der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe). Aber worin besteht für ihn der Extrakt der paulinischen Theologie? Das Evangelium, das Paulus hier verkündigt, ist »das Wort Gottes von der Enthaltsamkeit und der Auferstehung« [3], und selig zu preisen sind vor allen die Enthaltsamen [4]. Die Gestalt der Thekla verkörpert das christliche Sittlichkeitsideal einer asketisch bestimmten Ethik, und der Apostel wird zum

*) Text: Harnack, Kl. Texte (Lietzm.) Nr. 12.

1) Acta Pauli Fragm. bei Schmidt, Acta Pauli 1905. S. 65. 2) De bapt. 17 (I, 215, 18) Tertullian. Text: Lipsius u. Bonnet, Acta Apostolorum Apocrypha, Leipzig 1891. S. 235 f. 3) Acta P. et Th. 5 (I, 238, 11). 4) c. 5 u. 6.

Sprecher des »Popularchristentums« [5], dessen bezeichnendste Schlagworte — Askese und fleischliche Auferstehung — sie zusammenfassen [6]: »Es gibt nur dann eine Auferstehung, wenn ihr keusch bleibt und das Fleisch nicht befleckt«. Von Gesetz, Glaube, Rechtfertigung ist in dieser Paulustheologie nicht die Rede.

Die Hauptmomente des Christentums, wie es die Petrus-Akten vertreten, werden in der Predigt des Paulus zusammengefaßt [7]: Enthaltung von den heidnischen Sünden, dann Vergebung durch Christus; daher die Mahnung, sich mit allen Tugenden zu bekleiden. Danach wird der himmlische Lohn nicht ausbleiben. Paulus vertraut auch auf Christi Vergeltung und Erbarmen und die Vergebung der früheren Sünden [8].

Der Glaube an den allmächtigen Gott, zuversichtliche Hoffnung auf die Vergebung durch Christus ersetzen die paulinische Predigt von dem sühnenden Kreuzestod Christi und dem rechtfertigenden Glauben.

Früher herrschten Unwissenheit und Sünde [9]. Höchstes Gut ist die Sündenvergebung. Die Reue [10] gilt daher als erste Vorbedingung, denn an sie kann Gottes Erbarmen anknüpfen. Selbst bei einem Verstoß gegen das Gebot der Keuschheit ist nach aufrichtiger Reue eine Sündenvergebung möglich [11], denn der Verfasser weiß, daß die Brüder nicht dauernd den Versuchungen des Teufels widerstehen können, trotz der Mahnung: »Stehet im Glauben« [12].

Die gesamte Literatur der alten Kirche glaubt das Korpus der Apostel in ungetrübter Lehreinheit, und wo man nicht über sie reflektiert, wird sie als selbstverständlich vorausgesetzt.

Im Anfang des dritten Jahrhunderts entstehen die »Akten des Petrus und Paulus«, deren Thema neben dem eigentlich Stofflichen die restlose Eintracht der beiden Apostel ist [13]. Es werden die Streitigkeiten zwischen den Christen jüdischer und heidnischer Herkunft geschildert [14], die einen verweisen auf ihre Patriarchen und Propheten, die anderen pochen darauf, daß sie sofort ihren Irrtum verließen und an den wahrhaftigen Gott glaubten. Darauf versucht Paulus zu schlichten, indem er auf das Wesentliche hinweist: man soll darauf achten, daß Gott seine Verheißung an Abraham erfüllt

---

5) Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, 1924. S. 197. 6) Acta P. et Th. 12 (I, 244, 3). 7) c. 2 (Lips.-Bon. S. 46, 31—47, 30). Zu Petrus-Akten vgl. Karl Schmidt, Die alten Petrusakten, TU N. F. IX, 1. 1903. 8) S. 47, 20 f. 9) 7 (I, 53, 24 u. 27) u. 10 (58, 22). 10) 2 (46, 21). 10 (58, 8). 11 (59, 15). 17 (63, 31). 11) 2 (46, 21). 12) 6 (52, 9 u. 14) mit I Cor 16 13. 13) Zitiert nach Lipsius-Bonnet, Acta Apost. Apocr. Vgl. Acta Petri et Pauli 5 (S. 180, 10 f.), 62. Dazu Lipsius, Apokr. Apostelgeschichten II, 1. S. 341. 14) Acta Petri et Pauli 26 u. 27 (S. 189 f.).

hat, daß in seinem Namen alle Völker gesegnet werden sollen (vgl. Gal 3 8), denn es ist kein Ansehen der Person vor Gott.

Bereits in der Tatsache, daß man den Abstand von Paulus und den Uraposteln nicht spürt, verrät sich jenes mangelnde Paulusverständnis, das sich dann in der Entfaltung von Dogmatik und Gemeindetheologie im einzelnen beobachten läßt.

Die Schrift von den »Gesprächen Jesu mit seinen Jüngern nach seiner Auferstehung« wendet sich an alle Christen. Zwar sichert sie das Apostolat des Paulus durch göttliche Berufung [15], hegt aber sonst unbefangen die Voraussetzung apostolischer Einstimmigkeit und verzichtet fast ganz auf eine ausdrückliche Benutzung der paulinischen Briefe, deren Theologie der Autor fernsteht [16].

Gerade in Gesprächen des Auferstandenen sollte man eine besondere Würdigung der Bedeutung des Kreuzestodes erwarten, aber Christi Erlösungswerk wird ganz dem Zeitgeist entsprechend aufgefaßt [17]: Der fleischgewordene Logos ist der Lehrer. Christus ist um derer willen herabgekommen, die seine Gebote verdrehten. Er bringt nicht ein Evangelium und stirbt für die Sünder, sondern er stellt den früheren Zustand wieder her.

»Glauben« heißt dementsprechend: Gehorsam üben gegen die Gebote Christi. Wer nicht gehorsam ist, verfällt dem Verderben [18].

Wo das Evangelium als Gesetz auftritt, wird in irgendeiner Form auch die Forderung der Willensfreiheit ausgesprochen, und der Autor der »Gespräche« verfolgt sie bis in die letzte Konsequenz, indem er Adam, den Urvater der Menschheit, von Verfehlung und Fluch löst. Denn Adam [19] wurde die Macht gegeben zu wählen, und er entschied sich für das Licht; also haben alle die Macht, an das Licht zu glauben. Das heißt ganz offensichtlich: nicht nur Adam, sondern alle Menschen nach ihm sind mit Willensfreiheit ausgerüstet, die sich für den Glauben und damit für den Gehorsam gegen die göttlichen Gebote entscheiden kann. Jeder hat die Macht, zu leben und zu glauben [20]. »Das ist unzweifelhaft die schroffste Antithese zu den

---

15) Die »Gespräche« zitiert nach Carl Schmidt, »Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach seiner Auferstehung«, (TU 43. Reihe III, Nr. 13). Leipzig 1919. Schmidt S. 98 u. 99. Zum folgenden vgl. Schmidt S. 190. Die Auslegung von S. 97, 1 u., die Schmidt S. 191 gibt, ist sicher zutreffend; Paulus als Glied der Sukzessionsreihe entspricht sowohl der sonstigen Anschauung des Verfassers wie der zeitgenössischen Theologie. 16) Schmidt spricht S. 248 von der »völligen Verständnislosigkeit der theologischen Gedankenwelt des Paulus«. 17) Kopt. 30, 3, S. 129. 18) 86, 9 = Kopt. 22, 3. 90, 8 = Kopt. 23, 13: unverkennbar: »Gesetz Christi«, denn es wird denen gedroht, die etwas »anderes lehren, etwas davon abziehen oder hinzufügen«. 19) S. 124, 4 f. = Kopt. 28, 10 f. 20) 126, 7 = Kopt. 29, 14.

Adam-Christus-Spekulationen des Paulus [21]«, aber sie ergibt sich aus dem Mißverständnis des paulinisch gefaßten Evangeliums, und derselbe Umstand führt bei Irenäus trotz ausführlicher theologischer Darlegungen, soweit sie auf die menschliche Willensfreiheit zielen, zu ganz ähnlichen Ergebnissen [22].

Der Mensch im Besitz der religiösen und sittlichen Selbstentscheidung bedarf der Wiedergeburt nicht. An ihre Stelle tritt die Hoffnung auf die fleischliche Auferstehung, die sich beim Eingehen in das künftige Gottesreich vollziehen wird. »Ihr werdet in eurem Fleisch von den Toten auferstehen in der zweiten Geburt, ein Gewand, das nicht vergehen wird« [23]. Gerade dem Fleisch steht die Belohnung bevor, denn »was untergegangen ist, wird auferstehen, was erkrankt ist, wird genesen« [24].

Apologeten

Als die Apologeten es unternehmen, der heidnischen Umwelt eine Darstellung des Christentums zu geben, liegt ihnen nicht nur daran, von dem höheren Wert und der inneren Überlegenheit ihrer Religion zu überzeugen, sondern sie wollen auch deren logisch und philosophisch wohl begründete zwingende Denknotwendigkeit nachweisen. Dem lockeren heidnischen Wandel wird die sittliche Höhe der Christen gegenübergestellt, und Altersbeweis und Logostheologie ergeben die Möglichkeit, alles Erhabene griechischen und jüdischen Geistes christlichen Zwecken dienstbar zu machen. Beispiele apologetischer Beweisführung liefert bereits Paulus in Rm 1 und Apg. 17, und die eigentlichen »Apologeten« äußern mitunter ähnliche Gedanken, aber sie entnehmen ihre Waffen vor allem der Rüstkammer griechisch-philosophischer Bildung und bemühen sich nicht ernstlich, den paulinischen Briefen gerecht zu werden. Das äußerst geringe Maß an Paulusverständnis, das man hier aufzubringen imstande ist, fällt besonders auf an einem Manne wie Justin, der die apologetische Literatur der Folgezeit entscheidend beeinflußt.

Sieht man in dem abstrakt philosophischen Gottesbegriff des Justin den Umstand, der den Apologeten hindert, in die »Tiefen des Christentums einzudringen« [1], so ist das, in dieser Form ausgedrückt,

---

[21]) Vgl. Schmidt S. 331. [22]) Es ist daher nicht zwingend, nur auf Grund dieser Adam-Auffassung zu schließen, die Gespräche seien vor Irenäus entstanden. Zwar ist Schmidts Urteil (S. 335) richtig: »Das alles atmet den Geist der Apologeten«, aber dieser Geist ist auch Irenäus nicht fremd, obwohl er stärker als der Autor der »Gespräche« von paulinischen Reminiszenzen und kleinasiatischer Gemeindetheologie beeindruckt ist. [23]) S. 72, 8. S. 66, 1 = Kopt. 11, 10 f. Vgl. Schmidt S. 310 f. [24]) 82, 4 f. = Kopt. 20, 1 f. [1]) So Engelhardt, S. 237, vgl. S. 136.

zu unterschreiben. Der Gesichtspunkt aber, von dem die Äußerungen seiner Frömmigkeit und das Maß seines Paulusverständnisses abhängig sind, ist die Lehre vom samenhaft vorhandenen Logos. Aus ihr ergeben sich die Fähigkeit auch des gefallenen Menschen zur Gotteserkenntnis, die Auffassung »Christus als Lehrer« und die Anschauung vom Evangelium als eines neuen Gesetzes, die Verständnislosigkeit für die schwerwiegende Bedeutung der Sünde, für die Größe von Christi Erlösungs- und Opferwerk und das Wesen des paulinischen Glaubens.

Der Logos (= Christus) war von Ewigkeit her in Gott und wurde vor der Entstehung der Welt gezeugt, damit er sich bei der Schöpfung betätige [2]. Schon die vorchristliche Zeit hatte Anteil an dem göttlichen Logos, denn er ist samenhaft im gesamten Menschengeschlecht vorhanden. Alles Gute und Rechte, das von Philosophen und Gesetzgebern jemals gefunden wurde, verdanken sie dem Logoskeim. Um wieviel erhabener aber ist die christliche Religion, die Christus, den ganzen Logos, besitzt [3] und der Gläubige, in dem der Logos wohnt [4]! Das ist keine Christusmystik, sondern die Gewißheit, daß die keimhaft allen Menschen innewohnende Gotteskraft dem Christen vollständiger und ungeminderter Besitz ist. An die Stelle der persönlichen Gottes- und Christusgemeinschaft tritt die selbstverständliche Bindung zwischen der göttlichen Vernunftkraft und den in der ganzen Welt zerstreuten Samen, die trotz Fall und Sünde erhalten bleibt.

Von Anfang an besaßen die Menschen — ebenso wie die Engel — die Vernunft und die Freiheit zur Wahl des Guten, so daß wir »keine Entschuldigung haben«. Nur die freie Selbstentscheidung ermöglicht eine wahre Sittlichkeit und rechtfertigt Lohn und Strafe [5].

Alle Geschlechter wußten, was zur Gerechtigkeit gehört, und so wie Engel und Menschen die Fähigkeit der Entscheidung für die Gerechtigkeit besitzen, so ist ihnen auch die Vernunft eigen, die sie über ihre kreatürliche Existenz und deren Bestimmung belehrt, und ein Gesetz, nämlich das Gewissen, das sie beim Zuwiderhandeln richtet [6]. Die Wahlfreiheit ist eine Folge der gottgegebenen Vernunftkraft [7]. Der Wirkung des göttlichen Logos, das heißt der von Gott ausgehenden Vernunft [8], steht jedoch entgegen die jedem innewohnende, zu allem Bösen neigende Begierde und der Einfluß der bösen Dämonen [9]. Wo die niedrigen Triebe nicht vom Logos ge-

[2]) App. 6, 3. [3]) App. 8, 1. 10, 1—3. 13, 3—4. [4]) Apol. 32, 8. [5]) Apol. 10, 3. 28, 3. 43, 3—7. app. 7, 3. 7, 5—6. Gut formuliert Engelhardt S. 269: »Die Freiheit ist die Ursache des Verderbens und die Kraft der Rettung«. [6]) Dial. 93, 1. 141, 1. [7]) Apol. 10, 4. [8]) Vgl. Jehne, Die Apologie Justins S. 24 Anm. 2. [9]) Apol. 10, 6.

bändigt werden, da kommt es durch die eigene Schuld des Menschen zur Sünde. Durch den Hinweis auf die Dämonen wird der gnostische Ausweg abgeschnitten, das Böse aus der hylischen Natur zu erklären, und die Freiheit persönlicher Entscheidung erscheint gewahrt.

Seit dem Römer-Brief weiß die Christenheit von den Folgen, die Adams Verfehlung für das gesamte Menschengeschlecht zeitigte. Justin findet die auf Paulus zurückgehende Anschauung in der Gemeinde vor und bemüht sich, sie mit seiner Überzeugung von persönlicher Verantwortung und sittlicher Entscheidung zu vereinen. Von Adam an — bei Justin heißt es nicht »durch« Adam — ist jeder dem Tode und der Verfehlung anheimgegeben, aber er fällt durch eigene Schuld. Alle, mit der freien Entscheidung ausgerüstet, ziehen sich ebenso wie Adam und Eva das Todesgeschick zu, »weil sie dasselbe tun« [10].

Wo durch das Dasein des Logoskeims und der Willensfreiheit von jeher der Weg zu Gott offen stand, bedarf es im strengen Sinne keines Erlösers, denn der bisherige Zustand soll ja durchaus nicht beseitigt, sondern höchstens verbessert werden [11]. Wer sein Leben vernünftig und dem Logos entsprechend führte, war ja Christ, obwohl Jesus noch gar nicht auf Erden wandelte [12], und »Sündigen« heißt nichts anderes als »nicht vernünftig«, »ohne den Logos« sein [13]. Was den Menschen erlösungsbedürftig macht, ist nicht die Sünde im paulinischen Sinne, sondern die ungenügende Erkenntnis, da innere (Begierde) und äußere Widerstände (Dämonen) die Wirksamkeit des Logos hemmen, und notwendig ist die Stärkung der vorhandenen Anlage. Christus tritt daher als der Lehrer auf [14], und sein Kreuzestod wird zwar als unvermeidlicher Bestandteil christlicher Gemeindetheologie mehrfach erwähnt, aber nicht theologisch ausgebaut und verwertet [15]. »Glauben« ist das Fürwahrhalten seiner Lehren [16]. Die Taufe heißt zwar auch hier das Bad der »Wiedergeburt« [17], aber ihre eigentliche Bedeutung besteht darin, daß sie der früheren Unwissenheit und der damit verbundenen Notwendigkeit des Sündigens ein Ende macht. Die Zahl früherer Verfehlungen wird vergeben und die uneingeschränkte Wahlfreiheit wieder hergestellt.

Von einer Prädestination ist nicht die Rede, wohl aber von einer Präscienz Gottes, der jedem nach seinen Taten vergilt [18].

[10]) Dial. 88, 4—5. 124, 4. [11]) Vgl. Clemen S. 103. [12]) Apol. 46, 3. 63, 17 (Patriarchen). 63, 14: Jesus sprach als Logos mit Moses. [13]) Apol. 12, 5—6. 57, 1. Vgl. App. 7, 9. [14]) u. a. apol. 13, 3. 15, 3. 23, 2. 6, 2. 32, 2. dial. 76, 3. [15]) z. B. apol. 50. 63, 16. c. 32. [16]) Apol. 66, 1. [17]) Apol. 61, 10. 66, 1. [18]) Apol. 44, 11. 8, 2. Auch die Absicht wird bestraft: apol. 15, 5.

Das Entscheidende war von jeher das Tun des Menschen [19]. Wer in früherer Zeit ein sittlich gutes Leben im Gehorsam gegen das mosaische Gesetz geführt hat, wird gerettet [20].

Einige der alten Satzungen wurden zwar nur um der »Herzenshärtigkeit« des Volkes willen gegeben, und diese müssen schon nach den sich häufenden Aussagen der Propheten ein Ende haben [21]. Wer dem gläubigen Abraham an Gesinnung gleich ist — Justin hat also etwas von der durch Paulus unterstrichenen Glaubensgerechtigkeit Abrahams gewußt —, der findet die richtige Beurteilung der Gebote und erkennt, welche von ihnen vergänglich oder bindend sind und welche ein typisches Verständnis erfordern [22]. Christus, der »neue Gesetzgeber« [23], gab ein Gesetz, das im Gegensatz zu dem auf dem Horeb empfangenen unterschiedslos für alle Menschen gilt, ewig und vollendet ist [24]. Das alte will Äußerlichkeiten, das neue die innere Umkehr [25], und es fordert stets irgendwie die drei Stufen: Erkenntnis von Gott und Christus — Reue — das Beobachten der ewigen Satzungen [26]. Das Gesetz Christi entnimmt dem bisher gültigen die unvergänglichen Bestandteile; neu ist es nicht, weil es etwas anderes bringt, sondern weil es später als das mosaische in Erscheinung tritt.

Die von Paulus erkannte Unerfüllbarkeit des Gesetzes schlechthin empfindet Justin nicht [27], und die innerste Bedeutung des paulinisch interpretierten Evangeliums, das Wesen der Glaubensgerechtigkeit, bleibt ihm verschlossen.

Auch fernerhin bleibt es letztlich so, daß Gott demjenigen wohlgefällig ist, der tut, was »allgemein, von Natur und ewig gut« ist [28], und wirklich gerecht ist, wer Gott und den Nächsten liebt [29] und das durch die Tat beweist. Der Weg der Erlösung ist derselbe geblieben: Vervollkommnung der Gotteserkenntnis und damit Erstarken und Betätigung der sittlichen Kräfte.

---

19) Dial. 93, 1. apol. 10, 1. 20) Dial. 45, 3. 21) Dial. 45, 3. 18, 2. 19, 5—6. 20, 1. 22, 1. Die Beschneidung z. B. ist nur eine Strafmaßnahme: dial. 16, 2 f. 22) Dial. 44, 2. Vgl. 11, 4—5: »Das wahre Israel und Nachkommen Abrahams«. 23) Dial. 14, 3. 24) Dial. 11, 2. 25) Dial. 13, 1. 26) Dial. 28, 4. 44, 4. 27) Clemen, Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie, Leipzig 1890, S. 99 vermutet, daß in apol. 10, 6 »die alte Antithese vom Gesetz und Evangelium vielleicht noch in der Unterscheidung einer Gesetzeserfüllung ohne und mit dem Logos« nachklingt; die Ähnlichkeit mit Rm 8 3 fällt in der Tat im ersten Augenblick auf, aber der Erfolg der einen Größe gegenüber der anderen ist nur hypothetisch ausgesprochen, und es ist überhaupt weniger von einer »Gesetzeserfüllung« die Rede, als von der Wahl- und damit Handlungsfreiheit der reinen Vernunftkraft. 28) Dial. 45, 4. 29) Dial. 93, 3.

Die Christen dürfen hoffen, die toten und in die Erde gelegten Körper wieder zu erhalten, denn bei Gott ist nichts unmöglich [30]. Christus wird dereinst die Leiber aller auferwecken, um die Würdigen, die heilig und tugendhaft lebten, mit der Unverweslichkeit zu bekleiden. Den anderen steht die ewige Feuerstrafe bevor, die sie in demselben Leibe, mit derselben Seele erdulden [31].

Dieselben Gedankengänge, die Justin verfolgt, finden sich bei den anderen frühchristlichen Apologeten.

Lohn und Strafe bestehen zu Recht, denn die Wahlfreiheit ist gottgegebener Besitz von Menschen und Geistern, und von ihnen selbst hing es ab, ob Tod oder Unsterblichkeit ihr Los sein würde. Der Logos sah bereits voraus, was infolge ihres freien Entschlusses geschehen werde [32]. »Wir sind nicht zum Tode geschaffen, wir sterben durch eigene Schuld. Der freie Wille hat uns zugrunde gerichtet. Zu Sklaven sind wir geworden, die wir frei waren, durch die Sünde sind wir verkauft (vgl. Rm 7 14). Nichts Böses ist von Gott geschaffen, wir selbst haben die Bosheit hervorgebracht: die sie hervorgebracht, können sie auch wieder wegtun [33].« Hier ist auf eine kurze Formel gebracht, worin »Fall und Erlösung« bei den Apologeten bestehen. Der Anklang an die paulinische Wendung kann nicht verbergen, daß es sich hier nur um die eigenen Wahlsünden des Einzelnen handelt, von denen sich auch jeder selbst wieder befreien kann; Sünde ist hier nicht die dem Menschengeschlecht notwendig anhaftende böse und schuldvolle dämonische Sündengewalt, die nur Christi Tod brechen kann. Der Appell an das persönliche Verantwortungsgefühl ist durchaus wirksam, und das Abrücken des Bösen von Gott ist dem »apologetischen« Streben gelungen, aber dahinter verbirgt sich das Unvermögen, Sünden- und Versöhnungslehre des Apostels zu begreifen.

Noch jetzt kann sich der Mensch durch Gehorsam gegen Gottes Willen das ewige Leben erwerben [34]. Dazu gab Gott das Gesetz (!) und die heiligen Gebote [35]. Wer in guten Werken die Unvergänglichkeit sucht, wird sie von Gott erhalten [36].

Zum Gericht werden die Leiber auferstehen [37], denn die ganze Natur des Menschen, aus Seele und Leib bestehend, ist verantwortlich und verdient Lohn oder Strafe. Es ist daher klar, so beruft sich

---

[30]) Apol. 18, 6. [31]) Apol. 52, 3. 21, 6. 19, 4. 10, 2. 8, 4. [32]) Tatian, Ad Graecos VII (146 C und D). Athenagoras, Suppl. pro Chr. 24 (27 C, S. 128). [33]) Tatian, Ad Graecos XI (150 D, S. 52). [34]) Theoph. Ad Autol. II, 27 (103 D, S. 132). [35]) Theoph. Ad Autol. II, 27 (104 A), II, 35 (110 D, S. 158): das »göttliche«, »heilige« Gesetz. [36]) Theoph. Ad Autol. I, 14 (79 B, S. 44). [37]) Tatian, Ad Graec. 13 (152 B, S. 58).

Athenagoras ausdrücklich auf Paulus, daß nach der Meinung des Apostels dieses Verwesliche und Auflösliche die Unsterblichkeit anziehen muß, damit ein jeder ernte, was er mit seinem Körper getan, es sei gut oder böse [38].

Daß diese Zeit auch nicht den leisesten Hauch von dem Wesen des paulinischen Glaubens verspürt hat, geht schon aus der unbekümmerten Ausführlichkeit hervor, mit der Theophilus [39] die Selbstverständlichkeit des »Glaubens« darlegt, das heißt des gutwilligen Hinnehmens und Fürwahrhaltens, ohne das es nirgends im Leben abgeht.

Die Apologeten leiten den Moralismus der nachapostolischen Zeit weiter; er wird dann von Tertullian aufgenommen und erhält bei ihm jene fest umrissene Ausprägung, die seiner stark gesetzlich orientierten Persönlichkeit entspricht, um später Cyprians Theologie zu befruchten und zu gestalten.

Gnosis

Die in bunter Vielfältigkeit ausgeprägten gnostischen Strömungen des II. Jahrhunderts, in denen der orientalische, mythologisch gefaßte Dualismus und die hellenistisch-neuplatonische Abstufung einer niederen materiellen und einer höheren geistigen Welt zusammenfließen, nehmen in ihrer Neigung zum aufgeschlossensten Synkretismus auch christliche Elemente in sich auf. Die Brücke, auf der die Vertreter einer vorwiegend kosmologisch orientierten Erlösungslehre den Anschluß an die anthropologisch ausgerichtete und historisch fundierte Christus-Religion gewinnen, bietet die Theologie des Paulus, die sich zur Verdeutlichung ihrer Gedanken ja gelegentlich auch der Einkleidung in den orientalischen Erlösungsmythos bedient [1]. Betonen die Gnostiker den unversöhnlichen Gegensatz von Materie und Geist, von sichtbarer und unsichtbarer Welt, so finden sie bei Paulus jene Trennungslinie, die zwischen dem

---

[38]) Athenagoras, Suppl. pro Christ. 36 (39 A); De res. mort. 18 (60 D, S. 264 u. 61 C, S. 266). [39]) Theoph. Ad Autol. I, 8 (74 C, S. 25 f.).

[1]) I Cor 15 44-49. Dazu Exkurs im Handbuch zu I Cor 15 45. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1927 (III. Auflage) S. 343 f. Vgl. z. B. die Lehre vom Urmenschen bei den Naassenern Hippol. Refut. V, 6, 3. 7, 3—9, 9. (Reitzenstein, Poimandres, 83—98, Zusammenstellung der »Naassenerpredigt«, durchgesehen in Reitzenstein und Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus (1926), 161—173.) Vgl. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 160 f. Bigg, Christian Platonists S. 83: »Gnosticism was in one aspect distorted Paulinism«. Über die Schätzung des Paulus bei den Gnostikern vgl. Wagenmann, Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf, 1926. S. 114 f.

AT und dem NT, zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Psychikern und Pneumatikern [2], zwischen dem irdischen Fleisch und dem himmlischen Pneuma verläuft, und sie können sehr wohl die redliche Überzeugung hegen, die anthropologisch-theologischen Tatsachen, die Paulus als Wirklichkeiten des religiösen Lebens findet und ausspricht, bis in deren kosmologische Wurzeln verfolgt zu haben.

So schillernd die verschiedenen Äußerungsformen der Gnosis sind, so haben sie doch im Ganzen gesehen ein großes Thema gemeinsam: das Fragen nach der Erlösung. Aber gerade hier, wo die Beschäftigung mit Paulus auf fruchtbaren Boden fallen konnte, macht sich die gänzlich anders getönte Grundstimmung bemerkbar. Von Anfang an gibt es verschiedene Arten von Menschen, gute und böse, Psychiker und Pneumatiker, so heißt es in der an Paulus gemahnenden Unterscheidung, häufig sogar in paulinischer Terminologie [3]. Es herrscht die Auffassung, daß es zwischen Geist und Materie keine Verbindung gibt. Beide sind durch eine unüberbrückbare Kluft voneinander getrennt. Obwohl der Gnostiker streng genommen nur Pneumatiker und Hyliker unterscheiden dürfte, schieben sich in den meisten Systemen zwischen beide noch die Psychiker, wodurch die Strenge des unerbittlichen Dualismus zwar gemildert, aber nicht aufgehoben wird. Die Bezeichnung ist nicht immer einheitlich, aber ein Umstand ist sachlich entscheidend: die Möglichkeit der Erlösung wird an die mehr oder minder von aller groben Materie losgelöste menschliche Natur gebunden.

Trotz dieser erheblichen Abweichung glaubt die Gnosis das Erbe des Paulus anzutreten.

War doch dauerndes Anliegen des Apostels die Sehnsucht nach der Überwindung des sarkischen Wesens, die gelegentlich auch die kreatürliche Welt mit einbezog (vgl. Rm 8 22-23), und daß dem Apostel das Wort von dem Gott dieser Welt entschlüpfte, hat den christlichen

---

[2]) Auf Grund seiner Pneumalehre betrachtet Reitzenstein (Die hell. Mysterienrel.), S. 86 den Apostel Paulus »nicht als den ersten, wohl aber als den größten aller Gnostiker«. [3]) Epiphan. Haer. 23, 2 u. 39, 2. Iren. I, 24, 2. Statt »Pneuma« heißt es mitunter auch »Sperma«, »Lichtfunken«, vgl. Iren. I, 5, 6. Bousset (Kyrios Christos, S. 199) spricht von der »spezifisch paulinischen Terminologie« in der Gnosis, »sei es, daß die Gnostiker hier bereits von den wenigen Stellen der paulinischen Briefe abhängig sind, sei es — was jedenfalls wahrscheinlicher ist —, daß bereits Paulus von einem weiter verbreiteten auch in die Gnosis eindringenden Sprachgebrauch bedingt ist«. Wie groß die sprachliche Verbindung des Paulus mit der Umwelt ist, zeigt Reitzenstein (»Die hellenistischen Mysterienreligionen«) auf Schritt und Tritt.

Schriftstellern viel Kopfzerbrechen bereitet [4], weil hier der gnostische Dualismus zwanglos anzuknüpfen vermochte und das auch in ausgedehntem Maße tat.

I Cor 7 bietet willkommene Argumente für die gnostische Askese und Ablehnung der Ehe.

Die gnostische spiritualistische Auffassung der Auferstehung stützt sich ebenfalls auf Paulus, trifft seine Meinung besser, als es der kirchlichen Auslegung gelingt [5], knüpft aber in konsequenter Ausgestaltung an diesen Spiritualismus auch die doketische Christologie. So lehren z. B. die Ophiten [6]: Christus verband sich mit der Sophia und stieg auf Jesus herab, um sich vor der Kreuzigung wieder von ihm zu trennen. Doch Christus auferweckte den Leib Jesu als einen seelischen und geistigen Leib. Nichts Weltliches war mehr an ihm, da ja Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können (I Cor 15 50).

Obwohl mitunter von denen, die sich in die unaussprechlichen Mysterien einweihen lassen wollen, die strengste Verschwiegenheit gefordert wird [7] über das, »was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und was in keines Menschen Herz kommen ist« (I Cor 2 9), ist den Kirchenvätern doch mancherlei bekannt geworden. Alle diese Ketzer erheben den Anspruch, geheimstes Wissen zu ergründen. Von den Naassenern berichtet Hippolyt ausdrücklich, daß sie sich später Gnostiker nannten, gestützt auf die Behauptung, allein »die Tiefen« zu erkennen [8].

Zwischen dem erstgeborenen Geist und dem Chaos befindet sich die Seele, bald dem einen, bald dem anderen sich nähernd. Jesus aber, in dem die drei Wesensarten zusammengeschlossen sind, Geistiges, Seelisches und Irdisches, wird alle Äonen durchwandern, alle Geheimnisse lösen und die heilige Gnosis lehren [9]. Das Psalmenwort (81, 6), »Götter seid ihr . .«, das dann bei Clemens Alexandrinus eine große Rolle spielt [10], wird hier mit der allegorisch gedeuteten Flucht aus Ägypten und dem Durchzug durchs Rote Meer in Verbindung gebracht, um in Anlehnung an Johannes die Geburt aus Wasser und Geist der ersten fleischlichen Geburt gegenüberzustellen und Jesus als denjenigen zu bezeichnen, in dem die Entwicklung von oben nach unten gehemmt und wieder aufwärts gelenkt wird.

---

[4]) Iren. Adv. Haeres. III, 7, 1 (Harvey 2, 25). Tertullian Adv. Marc. V, 11 (Akad. Ausg. III, 612, 28 f.). [5]) Vgl. Iren. V, 7—15 (Harvey 2, 336 f.). [6]) Iren. Adv. haer. I, 30, 12 (Harvey 1, 238 f.). [7]) So Justinus im »Baruchbuch«, Hippolyt. Refut. V, 24, 1 (125, 25). [8]) Hippol. Refut. V, 6, 3—4 (77, 26 f.). Vgl. Paulus I Cor 2 10 [9]) Hippol. Refut. V, 10, 2 (102, 23 f.). V, 6, 7 (78, 15). [10]) Hippol. Refut. V, 7, 39 u. 40 (88, 16). Vgl. Clem. Alex. (S. 98).

Die Gnosis will von der dämonischen Gewalt der Gestirne befreien, die als »Heimarmene« alles unter sich zwingen, und selbst hier kann sie auf Paulus verweisen, der von Engelmächten weiß als von untergeordneten, schlechten [11], von Christus überwundenen [12] und erlösungsbedürftigen Wesen [13]. Auch Paulus kennt natürliche Grundkräfte, von denen Christus die Menschen erkauft.

Besonders die Peraten betonen die unausweichliche Bindung an das Schicksal. »Die Götter des Verderbens sind die Gestirne, die den Werdenden die Notwendigkeit der Veränderung auferlegen.« Erst beim Verlassen des Leibes entkommt man diesem Gesetz [14].

Immer wieder läßt sich beobachten, wie die trotz aller Verzierungen erkennbare gnostische Grundtönung mit den Farbtupfen paulinischer Wendungen oberflächlich versehen wird. So schauen die Peraten [15] den Kosmos in einer großen Trias und unterscheiden:

a) das Unerzeugte, das »vollkommene Gut«, die »vollkommene Größe«,

b) das in einer Fülle von Kräften aus ihr hervorgegangene selbsterzeugte Gute,

c) das Gezeugte, das Eigentliche, das heißt »die Welt«.

So gibt es auch drei Götter und drei Menschen, und dreifach gestalten sich Logos und Nus (12, 3). Christus aber, aus der obersten Welt herabkommend (12, 4), vereinigte in sich die Kräfte der gesamten Trias, und diese Überzeugung findet der Gnostiker in Col 2 9 u. 1 19 ausgedrückt (12, 5) [16]. Er, so meint er stolz, versteht es wirklich, daß in Christus die ganze Fülle der Gottheit, das heißt die der sonst getrennten Trias wahrhaftig wohnt. Von der ungezeugten und der selbstgezeugten Welt sind »Samen aller Kräfte« in diese Welt, in der wir weilen, herabgefallen (12, 5). »Welt« im eigentlichen Sinne der Schrift sind nur die beiden ersten Teile der Trias, indessen bezieht sich I Cor 11 32 (damit wir nicht mit der Welt verurteilt werden) auf den dritten Teil, denn dieser muß zugrunde gehen (12, 7). Die Erlösungssehnsucht tröstet sich mit der Hoffnung, daß der herabkommende Christus alles dreifach Geteilte erlöst, und daß jenes von oben Gekommene durch ihn zurückkehren wird (12, 6).

---

[11]) I Cor 4 9. 11 10. II Cor 12 7. Gal 3 19. [12]) Rm 8 38. I Cor 2 6-8. I Cor 6 3. 15 24. Col 2 15. Vgl. Bousset, Kyrios Christos 195. [13]) Col I 20, vgl. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus. Göttingen 1909. [14]) Hipp. Ref. V, 16, 1 (Bd. III, 111, 6) u. 6 (112, 2). 16, 5 (111, 27). [15]) Hipp. Ref. V, 12 (104, 13 f.). Vgl. für die valentinianische Gnosis Exc. 78 (Clem. Alex. III, S. 131): Taufe und Gnosis brechen die Macht der Heimarmene. [16]) Vgl. bei den Valentinianern Iren. Haer. I, 3, 4 (Harvey I, 28) mit Col 3 11. Rm 11 36. Col 2 9.

Die Lehre des Basilides[17] stellt Hippolyt dar als ein verwickeltes System von den »drei Sohnschaften«, den drei Weltseelen und dem irdischen Reich, in der ähnlich wie bei den Peraten paulinische Zitate verwandt sind:

Alles ist wohlgeordnet, aber die dritte der Sohnschaften, die unmittelbar unter den beiden ersten stehen müßte, wird als göttlicher Same noch im irdischen Reich festgehalten, und ihr Aufstieg wird dadurch gehemmt, daß der große Archon[18], der über dem irdischen Reich schwebt, sich für den einzigen und höchsten Gott hält, daher heißt es: »Bis zu Moses von Adam an herrschte die Sünde« (Rm 5 13 u. 14). Die dritte Sohnschaft strebt jedoch aufwärts, »wie geschrieben steht: die Schöpfung selbst stöhnt und kreißt in der Erwartung der Offenbarung der Söhne Gottes«[19]. Unter den »Söhnen Gottes« sind die Pneumatiker zu verstehen, deren Aufgabe es ist, die Seelen zu reinigen und zur Vollendung zu bringen. Den wahren Sachverhalt stellt das von Paulus erwähnte, den früheren Geschlechtern nicht bekannte Geheimnis dar[20]; dann aber kam das Evangelium, durchschritt — wie sonst der Gesandte Gottes alle Sphären durchwandelt und in sich aufnimmt — »jede Herrschaft und jede Gewalt und jede Macht und jeden Namen«. Nun[21] wird auch der Archon von Christus über den rechten Tatbestand und seine eigene untergeordnete Stellung unterrichtet. Das ist jene Weisheit, die nach I Cor 2 13 nicht in gelehrten Worten menschlicher Weisheit besteht, sondern in der Gelehrsamkeit des Geistes, und sie enthält jene geheimen Worte, die der Mensch nicht aussprechen darf[22].

Basilides ist aber auch in mancher Hinsicht tiefer in die Theologie des großen Apostels eingedrungen, und zwar hat er gerade einen Gedanken aufgenommen, der den Männern der alten Kirche stets Unbehagen und Verlegenheit erregt hat: die Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit. Alle tragen das Sündigen in sich. Kein Mensch ist frei von Schmutz, und niemand leidet schuldlos. Selbst die Märtyrer sind unschuldig nur nach Art kleiner Kinder: es fehlt ihnen die Gelegenheit zum Sündigen[23]. Das Problem von Annahme oder Verwerfung, das Paulus auf dem Hintergrunde der Prädestination entwirft und logisch ungelöst läßt, versucht der Gnostiker auf anderem Wege zu entschleiern. Fest steht für ihn, daß auf jeden

---

[17]) Ref. VII, 2, 20—27 u. X, 14 (III, 189 f. u. 274 f.), vgl. Hilgenfeld S. 202 f. [18]) Ref. VII, 25 (III, 202 f.). In diesem Zusammenhang Zitat aus Rm 5 13-14 zusammengezogen: bis zu Moses von Adam an herrschte die Sünde. [19]) Ref. VII, 25, 1—2, zusammengezogen aus Rm 8 19 u. 22. Vgl. ebenso S. 203, 16 u. c. 27, 1 (S. 205, 28). [20]) Vgl. Col 1 26—27. [21]) Ref. VII, 25, 5. c. 26. [22]) Refut. VII, 26, 7 mit II Cor 12 4. [23]) Clemens Alex. Strom. IV, 12, 81—83. (Bes. 82, 1 u. 83, 1.)

Fall das Böse von Gott weggerückt werden muß, und daß auf die göttliche Gerechtigkeit kein Schatten fallen darf. Daß ihn die Frage der Theodizee stark beschäftigte, wissen wir auch aus dem spärlichen, uns noch erhaltenen Überrest seines Evangeliumkommentars [24]. Da nun andererseits die absolute Notwendigkeit menschlichen Verantwortungsbewußtseins erforderlich war, mußte einem leicht möglichen Einwand vorgebeugt werden. Basilides bezeichnet echt griechisch die Leidenschaften als »Anhängsel«, um anzudeuten, daß sie nicht ursprünglicher Bestandteil der Seele sind. Sie ziehen die Seele hinab [25]. Dazu bemerkt Isidoros, der Sohn des Gnostikers, nachdrücklich: man dürfe nicht entschuldigend auf die von außen kommenden und die Herrschaft gewinnenden »Pathe« verweisen, denn die Seele dürfe den Begierden keinesfalls gehorchen, sondern müsse den geringeren Teil der Schöpfung in sich bekämpfen [26]. Basilides selbst äußert gelegentlich die Behauptung: Gott vergibt nur die ungewollten und aus Unkenntnis begangenen Sünden, — gewiß ein Standpunkt strengster Moral [27], aber von Paulus weit entfernt. Es bahnt sich hier wieder eine Abstufung an, der die Vorstellung der allgemeinen Sündhaftigkeit im strengen Sinne fremd ist, und die das Wesen der rechtfertigenden Gnade nicht begreift. Auch der jüdische Gedanke des Strafleidens, der sich mit der griechischen Vorstellung vom Dulden zum Zwecke der Erziehung verbindet [28], widerspricht der paulinischen Fassung vom »Leiden mit Christus«.

Wenn Paulus die letzten Geheimnisse durch die Prädestination zwar nicht löst, aber erklärt, so erfüllt bei Basilides diese Aufgabe die Seelenwanderungslehre [29]. Rm 7 9 (ich lebte einst ohne das Gesetz) kann er nur so verstehen, daß hier von einem Zustande der Seele vor ihrer Einwohnung im menschlichen Körper die Rede ist [30], und so

[24]) Acta Archelai et Manetis, c. 55, abgedruckt bei Hilgenfeld S. 207 f. Fragment im Anschluß an den reichen Mann und armen Lazarus. De Faye, Gnostiques et Gnosticisme, S. 24: »Il est certain que le problème du mal et celui de la justification de la Providence ont obsédé Basilide«. [25]) Clem. Alex. Strom. II, 20, 112, 1. Vgl. dazu Clem. Alex. (S. 93 u. 96), dem sich Bas. auch in der Exegese von I Cor 7 9 annähert (Clem. Alex. Strom. III, 1, 1—3, 2): die mühelose Askese ist gut, sonst aber ist die Heirat als einfacher Gehorsam gegen die Natur nicht zu verwerfen. [26]) Clem. Alex. Strom. II, 20, 113, 4 (174, 23). [27]) So De Faye, Gn. et Gnost. S. 26 zu Clem. Alex. Strom. IV, 24, 153, 4. [28]) Vgl. Strom. IV, 12, 83, 2. [29]) Origenes in epist. ad Rom. V, (Lommatzsch 6, 336) zu Rm 7 9. Dazu Origenes: es heißt bei Paulus nicht: »er kam zum Gebot«, sondern »das Gebot kam zu ihm«, es ist also von demselben Leben die Rede. — Clem. Alex. Excerpta ex Theodoto 28 (III, S. 116). [30]) Später betont Methodius ebenso: »Das Vieh besitzt kein Gesetz« und verwehrt sich mit Gal 2 16 dagegen, auch den Tieren, die ja »Fleisch« sind, eine Auferstehung zuzuschreiben: De res. III, 20, 2 (418, 1).

erklärt sich ihm das Wort, daß Gott bis ins dritte und vierte Glied straft.

Der Glaube scheint bei Basilides von der Natur des Menschen abhängig [31]. Das ist ganz gnostisch gedacht: Das Organ für das Göttliche ist an die mehr oder weniger feine menschliche Physis gebunden. Auch der Gedanke von der führenden und belehrenden Funktion einer gläubigen Elite klingt auf [32] und entspricht der von Clemens Alexandrinus ausgesprochenen Bedeutung des vollkommenen Pneumatikers.

Die Karpokratianer wissen etwas von den paulinischen Vorwürfen gegen das Gesetz, aber sie greifen sie nur zu dem Zwecke auf, ihren bedingungslosen Kommunismus zu stützen [33]. Die Gerechtigkeit Gottes und seine wahre Gesetzgebung erwiesen sich gerade darin, daß er alles zur gemeinsamen Benutzung mit gleichen Rechten für alle schuf. Erst die Gesetze lehren, gegen das Gesetz zu handeln. Ihre eigentliche Schuld ist die, daß sie die frühere Gemeinsamkeit allen Besitzes aufheben und einen Unterschied zwischen Mein und Dein machen.

Wesentlich eindringlicher ist Ptolemäus, ein Mann der valentinianischen Gnosis, der Frage des Gesetzes nachgegangen. Sie war ihm ein wirkliches Problem, das er systematisch durchdachte und in dem Brief an die Flora darlegte. Ausgangspunkt und Ziel ist die Frage nach dem Urheber des Gesetzes. Von dem vollkommenen Vatergott kann es nicht stammen, da es unvollkommen und ergänzungsbedürftig ist und in manchem sogar dem Wesen dieses Gottes widerspricht (1, 4). Drei Teile sind am Gesetz zu unterscheiden (2, 1f.): der eine ist von Gott selbst gegeben, der andere von Moses ohne göttlichen Auftrag, der letzte von den Ältesten. Die Erlaubnis zur Scheidung z. B. gab Moses im Gegensatz zu Gott, der eine solche ausdrücklich verbot, doch tat er es um der Schwäche des Volkes willen. Der erste Teil zerfällt nun wieder

a) in das reine Gesetz Gottes, den Dekalog; dieser wird durch Christus erfüllt und auf ihn allein bezieht sich Rm 7 12,

b) in die mit Unrecht verbundenen Gebote von Rache und Vergeltung, die von Christus aufgehoben werden,

c) in den typischen und symbolischen Teil, der allegorisch verstanden einen tiefen und wahren Sinn enthält und auf pneumatische Weise erfüllt wurde. So verweist Ptolemäus auf die geistige Be-

---

[31]) Clem. Alex. Strom. V, 1. 3, 2. II, 3, 10, 1. II, 6, 27, 2. [32]) Clem. Alex. Strom. II, 3, 10, 3. Vgl. Clem. Alex. Strom. IV, 139, 1. VII, 77, 1f. [33]) Clem. Alex. Strom. III, 2, 6, 1—9, 3. Bes. 7, 2 mit Rm 7 7.

schneidung (3, 12) und führt als apostolisches Beispiel I Cor 5 7 an (Christus, unser Osterlamm, 3, 15). Das Ergebnis der gesamten Untersuchung ist die Überzeugung (c. 5): Weder von dem vollkommenen Gott noch vom bösen Teufel stammt das Gesetz, sondern von dem zwischen beiden stehenden Schöpfergott. Das sind erstaunlich klare Gedankengänge, aber an das eigentlich paulinische Problem des Gesetzes ist der Autor nicht herangekommen.

Auch Valentinus spricht, wie es die Karpokratianer tun, von einer »Gemeinsamkeit«, aber er denkt dabei an das in die Herzen geschriebene Gesetz, das im Gegensatz zu den äußeren Gesetzesformeln die wirkliche Gemeinde des Geliebten, das heißt Christi, kennzeichnet. Die Wendung erinnert an Rm 2 15, und sachlich entspricht sie der von Paulus geprägten Gesetzeserfüllung in der Befolgung des Liebesgebotes [34]. Ähnliche Gedankengänge finden sich in den sogenannten Eclogae Propheticae. Aus Glauben und Furcht zur Gnosis vordringend soll der Mensch lernen zu sprechen: »Abba, Vater« (Rm 8 15; Gal 4 6), nachdem der »Geist der Knechtschaft zur Furcht« dem der »Kindschaft« gewichen ist (vgl. Rm 8 15-16). Dann wird er sich nicht mehr aus Furcht, sondern aus Liebe an die Gebote halten [35]. Das sind Klänge, die uns aus den Briefen des Apostels vertraut sind, aber die befremdliche Zusammenstellung »Glaube und Furcht«, die bei den Alexandrinern nachklingt, trübt sofort die leise Hoffnung, ein Begreifen der paulinischen Rechtfertigungstheologie feststellen zu können.

Man rühmt an Valentin eine gewisse Verwandtschaft mit Paulus [36], aber er ist doch zu sehr Gnostiker, um zu einem wirklichen Paulusverständnis vorzudringen. Seine Erlösungslehre bewegt sich in den gewohnten Bahnen und wird von seinen Schülern in demselben Sinne weiter ausgestaltet. Das erlaubt eine zusammenfassende Darstellung der valentinianischen Soteriologie.

Es gibt nicht viele Pneumatiker, und auch Psychiker findet man selten. Am häufigsten sind die Hyliker. Das von Natur aus Pneumatische wird gerettet, das Hylische ist verloren. Nur dem Seelischen steht die Entscheidung für Glauben und Unvergänglichkeit oder Unglauben und Verderben frei. In Rm 11 16 hat man unter dem »Erstling« das Pneumatische zu verstehen, mit der »Masse« aber ist die psychische Kirche gemeint. Zwar heißt es: Wenn das Psy-

[34]) Val. in Clem. Alex. Strom. VI, 6, 52, 4. Vgl. z. B. Paulus Rm 13 8-10.
[35]) Ecl. Proph. 19 (Clem. Alex. III, S. 142). [36]) De Faye, Gn. et Gnost. S. 40: »Moraliste pénétrant, il avait une conception de la vie qui rappelle à certains égards celle de l'apôtre Paul«. Vgl. S. 50. Leisegang, »Die Gnosis«, S. 289: »Er steht von allen Gnostikern dem paulinischen Christentum am nächsten«.

chische dem guten Ölbaum eingepfropft wird (vgl. Rm 11 24), dann nimmt es auch an dessen Saft teil (Rm 11 17), und wenn die Völker »eingehen« (vgl. Rm 11 25), dann wird auch das ganze Israel gerettet werden [37]. Aber hier wird nicht etwa die restlose Annahme aller Menschen gelehrt [38]; die Erlösung bleibt an die Beschaffenheit der Physis gebunden, wodurch die hylischen Naturen bedingungslos verloren sind. Die Rettung von »ganz Israel« entspricht keineswegs der in Rm 11 25f. geäußerten Zuversicht. Eine derartige Wendung ist nur durch die allegorische Auffassung möglich, denn »Israel« ist der »Gott schauende, geistige, rechtmäßige Sohn des gläubigen Abraham von der Freien« (vgl. Gal 4 23), das heißt: alles Pneumatische. Einmal klingt es fast paulinisch: Als irdische Menschen unterstehen wir dem Archon dieser Zeitlichkeit. Sein Abbild ist der alte Mensch, auf dem sich die Pathe ausprägen. Der Herr aber kann uns eine andere Prägung verleihen, so daß wir uns vom Hylischen zum Pneumatischen umwandeln und fernerhin das Bild des Himmlischen tragen (I Cor 15 49) [39]. Doch man wird auf Grund paralleler Stellen schließen müssen, daß hier nur infolge einer Unschärfe des Ausdrucks von Hylikern die Rede ist und in Wirklichkeit die besserungsfähigen Psychiker gemeint sind.

Herakleon hat sich ganz klar über die drei Menschenklassen ausgesprochen. Nicht aus freiem Willensentschluß wendet sich der Pneumatiker zum Glauben: er kann gar nicht anders, und selbst die Tatsache des Sündigens bietet keinen Hinderungsgrund [40]. Zwar ist das Gottverwandte in die Tiefe der Materie versunken, aber Gott rettet durch seinen Sohn die pneumatische Physis, die sich so in der Hyle verloren hat [41]. Die Physis bleibt trotz des Falls in die Hyle bestehen. Die Pneumatiker sind von derselben Natur wie der Vater, sie sind Geist [42]. Gott wendet sich suchend also nur an das, was der Physis nach mit ihm verwandt ist. So wird hier die Universalität des göttlichen Heilswillens eingeschränkt. Der Psychiker dagegen gehört zum Reich des Demiurgen, das in der Mitte liegt zwischen dem Pneumatischen und dem Hylischen [43]. Unwissenheit und Sünden führen den Psychiker zum Tode, der Seele und Leib vernichtet, denn die Seele ist nicht unsterblich, sondern der Soteria bedürftig, und sie ist

[37]) Exc. 56, 2 f. (III, 125) Iren. I, 8, 3 (1, 72) mit Rm 11 16. [38]) Wie es nach der Darstellung von Barth S. 114 leicht den Anschein gewinnen könnte. [39]) Ecl. pr. 24. (III, 143) [40]) Orig. Joh. Com. XIII, 10, 63 f. (IV, 235, 1 f.). XIII, 11, 72 (IV, 236, 4). [41]) XIII, 20, 120 (IV, 244, 6). Vgl. Epiph. Haer. 31, 3—5. [42]) XIII, 25, 148 (IV, 249, 1). Vgl. Valentin in Clem. Alex. Strom. IV, 13, 89, 2: Unsterblichkeit der Pneumatiker, die während des irdischen Lebens den Tod in sich ertöten. [43]) XIII, 60 (59), 416 f. (IV, 291, 19 f.).

jenes Vergängliche, das Unvergänglichkeit, jenes Sterbliche, das Unsterblichkeit anziehen muß [44]. Die Befreiung von Sünden ist Belebung [45]. Die Psychiker besitzen die Freiheit der Entscheidung für oder wider Gehorsam und Glauben. Sie müssen ihrer Natur nach Werke vollbringen, denn sie sind dem vom Demiurgen stammenden Gesetz verpflichtet und haben daher auch das Gericht und den Tod zu fürchten, der ja das Ende des Gesetzes ist [46].

Zum Reiche des Teufels gehören ihrer Natur entsprechend alle Choiker und jene Psychiker, die sich für die Teufelskindschaft entschieden haben. Der Teufel hat keinen Willen, sondern nur Begierden [47], so daß also die Sünde durch die Begierde bedingt ist.

Die paulinischen Zitate haben wie üblich nur die Aufgabe, ohne exegetische Rücksichten als Beleg für das eigene System zu dienen [48].

Engel spielen in der valentinianischen Gnosis eine besondere Rolle. In Gal 3 19 bezieht Ptolemäus die beiden näheren Bestimmungen nicht auf das »Gesetz«, sondern auf den »Samen«, denn er weiß, daß der göttliche Same von den Engeln stammt und von dem »Mittler«, der Sophia, dem Menschen eingesät ist [49]. Die himmlischen Wesen, Gott und die Engel, besitzen eine Leiblichkeit, ja sogar die Seele ist von körperlicher Beschaffenheit, heißt es doch I Cor 15 44: Gesät wird ein seelischer Leib [50]. Daß nach I Cor 11 10 die Frauen um der Engel willen eine Macht auf dem Haupte tragen sollen, geschieht um eines Mysteriums willen, denn als die Sophia voller Freude dem Erlöser entgegeneilte, sah sie ihn von seinen Engeln umgeben und verhüllte deshalb ihr Haupt [51]. Für die unverständlich gewordene Stelle I Cor 15 29 findet man die sonderbare Erklärung der Engeltaufe: Unter den Toten sind jene Menschen zu verstehen, die der Erlösung harren. Vor Beginn aller Zeiten ließen sich die Engel, die sich um den Herrn sammelten, für die Menschen taufen, deshalb werden die »Toten«, den Engeln gleich, auferstehen und sich mit ihnen vereinigen [52]. I Cor 2 14 berichtet von der Unwissenheit des Demiurgen, der als nur seelisches Wesen nichts von der Herrscherstellung der Sophia ahnte [53]. Nicht freiwillig ist er der Welt unterworfen, sondern weil die Sophia über ihm steht. Um Rm 8 20 auf den Demiurgen zu beziehen, war eine grammatische Textänderung not-

[44]) Ebd. S. 291, 28. [45]) XIII, 60, 421 (IV, 292, 16). X, 34, 223 (IV, 208, 23 f.). [46]) XIII, 60 (59), 420 (IV, 292, 8). XX, 38, 358—362 (IV, 380, 7 f.). Vgl. Epiph. Haer. 31, 8—11. [47]) XX, 24, 211 (IV, 359, 7). [48]) Vgl. Zahn, I, 2. S. 751—758: Die paulinischen Briefe in der Schule Valentins. [49]) Exc. 53, 2. Vgl. Valentin in Clem. Alex. Strom. II, 8, 36, 2. [50]) Exc. 14, 2 mit I Cor 15 44. Exc. 15, 1—2 mit I Cor 15 49 und I Cor 13 12. [51]) Exc. 44, 1. Vgl. Irenäus I, 8, 2. [52]) Exc. 22, 1—4. [53]) Iren. I, 8, 3 u. Hippol. Ref. VI, 34, 8.

wendig [54]. I Cor 15 8 deutet auf Christi Erscheinen vor der Sophia Achamoth, als diese außerhalb des Pleroma weilte [55]. Mit dem sehnsüchtigen Harren der Schöpfung auf die Offenbarung der Kinder Gottes [56] ist nichts anderes gemeint als das Warten des Demiurgen auf die Enthüllung des psychischen Menschen, der nach II Cor 3 15 eine Decke auf dem Herzen trägt.

Als diese Decke weggenommen werden sollte, da wurde Jesus von der Jungfrau Maria geboren, indem das Pneuma, das heißt die Sophia, auf sie herabkam und sich mit der »Kraft des Höchsten«, das heißt dem Demiurgen, verband. Jesus ist nicht nur von dem »Höchsten« allein geschaffen, wie sonst alle Geschöpfe von Adams Art. Und weil er sowohl von der Sophia wie von dem Demiurgen stammt, von der einen hinsichtlich seines eigentlichen Wesens, von dem anderen hinsichtlich seiner Körperlichkeit, deshalb heißt er zu Recht »der neue Mensch« [57]. Daß an der Persönlichkeit Jesu scharf zu unterscheiden ist zwischen dem psychischen Körper und dem Pneuma, darüber ist man sich einig, nur daß der Zeitpunkt der Vereinigung beider mit derselben Doppelseitigkeit der Auffassung wie bei den Synoptikern mitunter auch in die Taufe verlegt wird. Der Heilige Geist, das heißt der Logos der Mutter Sophia, kam auf Jesus herab, und auf diesen Vorgang und die daraus folgende Verheißung zielt Rm 8 11: Der Christus von den Toten auferweckte, wird auch unsere sterblichen, das heißt psychischen Leiber lebendig machen [58]. Auch hier spricht man von dem Herrn, der Knechtsgestalt annimmt, aber dahinter steht die Vorstellung vom doketischen Christus [59], und die Kreuzesworte müssen sich eine allegorische Deutung gefallen lassen [60]. Die Erhöhung Christi wird nicht als Folge seiner Gehorsamstat am Kreuz dargestellt, sondern an seine in Col 1 19 berichtete und gnostisch erweiterte Schöpfertätigkeit geknüpft. Weil alles in ihm erschaffen wurde, Sichtbares und Unsichtbares, Herrschergewalten, Mächte, Reiche, Gottheiten, darum hat ihm Gott den Kyrios-Namen gegeben [61].

Tertullian

Die Schriften Tertullians bieten nicht nur ein Bild seiner persönlichen Theologie, sondern ihre Polemik gestattet uns auch ge-

[54]) Aus dem Feminin. »freiwillig« wird ein Masculinum: Exc. 49, 1 (S. 123). [55]) Iren. I, 8, 2. [56]) Hippol. VI, 35, 2. [57]) Hippol. VI, 35, 3—5. [58]) Herakleon und Ptolemäos: Hippol. Elench. VI, 35, 6. [59]) Exc. 19, 4—5 (S. 113) mit Col 1 15. Anklang an Col 1 11f. Phil 2 7. [60]) Iren. I, 3, 5. I Cor 1 18 gilt nicht vom wirklichen Kreuz Christi, sondern von dem Horos, dessen anderer Name »Stauros« ist. [61]) Exc. 43 (Clem. Alex. III, 120).

legentlich einen Einblick in eine volkstümliche Frömmigkeit, in der einzelne Züge der Paulusbriefe bereits Allgemeingut geworden sind. Bei einzelnen Stellen ist es zweifelhaft, ob sie der Praxis oder Tertullians Logik entspringen, ob es sich um wirkliche Gemeindeansichten aus Karthago (oder Rom) handelt, oder um ein Abschneiden aller gedanklichen Ausflüchte und ein Begegnen aller möglichen Widersprüche [1]; meistens wird deutlich eine wirklich bestehende gegenteilige Meinung abgelehnt. Ein gerundetes System ergeben die hier und da verstreuten Bemerkungen selbstverständlich nicht, da eine kritische Auseinandersetzung fast stets das Widersprechende, selten das Zustimmende fixiert, aber man wird doch aus der Häufigkeit des Gebrauchs und der Richtung der verwendeten Zitate auf die Interessen schließen dürfen.

Die Exegese der Gemeinde arbeitet mit denselben Voraussetzungen wie die Tertullians. Wendungen der Schrift, ohne Berücksichtigung des Zusammenhanges aneinandergereiht, ergeben den gewünschten Sinn. I Cor 15 50 ist nach Gal 1 16 zu interpretieren, wo das Judentum mit »Fleisch und Blut« bezeichnet ist. Das Judentum kann demnach das Reich Gottes nicht erben [2]. Die Schrift hat u. a. die Aufgabe, die christliche Disziplin durch ein deutliches Wort zu stützen, und so bevorzugt man jene Ratschläge des Paulus, die im bürgerlichen Leben Anwendung finden können und die dann als gesetzliche Vorschriften ausgelegt werden. Eine rituelle Anweisung wie die Verschleierung der Frau im Gottesdienst veranlaßt scharfsinnige Erwägungen mit dem Ergebnis, Paulus habe in sein Gebot nicht die Jungfrau miteinbezogen, da er sonst diese speziell nennen und von den weiblichen Personen schlechthin reden müßte [3]. Die Christen rechtfertigen den Besuch der Schauspiele durch das Fehlen eines eindeutigen Schriftverbotes [4], und Tertullian rechnet ernstlich mit dem Einwand, der Besuch des Stadion sei erlaubt, da das Stadion in der Schrift (I Cor 9 24) erwähnt werde [5]! Er erblickt darin ersichtlich ein wirkliches Argument, dem er mit der Schilderung von abstoßenden Zügen der öffentlichen Spiele zu begegnen sucht,

---

[1]) z. B. De pud. 16 (I, 253, 20) mit I Cor 6 18. Auch De cult. fem. II, 10 (Oehler I, 730) mit I Cor 10 23. Eine Zusammenstellung der bei Tert. erwähnten, von der Gemeinde benutzten Schriftzitate bei Harnack, Beiträge zur Einleitung in das NT VI, »Die Entstehung des NT u. die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung« Anhang 4, S. 128 f. Leipzig 1914. [2]) De res. 50 (III, 104, 18). Tert. verfährt u. U. ebenso: vgl. De res. 51 (III, 106, 1). [3]) De orat. 21 (I, 192, 23 f.). Vgl. De iei. 15 (I, 293, 12 f.), Tert. über die Fastenpraxis. [4]) De spect. 3 (I, 4, 19). [5]) De spect. 18 (I, 19, 26 f.).

und es fällt ihm nicht im entferntesten ein, die Auffassung einer Vorschriften-Sammlung für die Schrift abzulehnen.

Das Wort des Apostels wird mit Vorliebe als Entschuldigung aufgegriffen [6]. Rm 2 24 (um euretwillen wird mein Name gelästert) bietet der Volksmoral eine Verteidigung laxer Haltung: man hüte sich, sein Christentum zu bekennen und halte sich in allen äußeren Dingen als Heide, nur um die Beschimpfung des Christentums nicht herauszufordern. Paulus gestattet ja den Umgang mit den Sündern und gebietet nicht, aus dieser Welt herauszugehen (I Cor 5 10), er erlaubt also die Teilnahme an heidnischen Gebräuchen. Man soll sich ja auch mit den Fröhlichen freuen [7]. Die Gelegenheit zum Mißbrauch von I Cor 10 33 (allen zu Gefallen sein) wurde anscheinend fleißig benutzt [8], und die Damenwelt verteidigt den von Tertullian als heidnisch gerügten Putz durch das Zitat, wenn auch nicht alles fromme [9], so sei doch alles erlaubt. Die Ermahnung, es solle ein jeder in seinem Stande bleiben, ist den Herstellern von Götzenbildern sehr willkommen. Sie berufen sich auf Paulus, der ausdrücklich sagte, »wie jeder erfunden wurde, so soll er bleiben« und zum Überfluß noch gebot, man solle sich seinen Lebensunterhalt durch der Hände Arbeit erwerben [10].

Aus Gründen der Praxis verlangt Tertullian für die Kirche ein festgefügtes System von Ordnungen und Satzungen. Die Apostel, darin Christi Werk fortsetzend, sind die legislative Institution, müssen also eine geschlossene und einstimmige Körperschaft darstellen, in die sich Paulus einfügt. Ein Evangelium, wie es Paulus in religiösem Hochgefühl predigt, wäre dem Mann der Praxis zu gefährlich, selbst wenn es seinem Denken und Empfinden nicht so restlos fremd wäre, wie es der Fall ist. Er braucht eine Norm, die sich Evangelium nennen darf, aber ein Gesetz sein muß und die Sympathie für das alttestamentliche Gesetz als selbstverständliche Begleiterscheinung einschließt. Daß ihm das Evangelium Gesetz bleibt, bedingt die unpaulinische Auffassung der Sünde, die Abstufung der Verstöße gegen das göttliche Gebot, die entschlossene Verneinung der zweiten Buße für den Todsünder, die ausgesprochene Vorliebe für die kirchliche Disziplin und unerbittliche Forderung eines sittenstrengen Lebens

[6]) De idol. 14 (I, 45, 12—46, 14). T. bemerkt dazu unter Verwendung von Gal 1 10 in gewohnter, geistreicher Überspitzung, eine Verwünschung wegen der Beachtung der Disziplin sei ein Segenswunsch. Vgl. De cult. fem. 2, 11 (Oehler I, 731). [7]) De idol. 13 (I, 44, 12—17) mit Rm 12 15. [8]) De idol. 14 (I, 46, 3). [9]) De cult. fem. 2, 10 (Oehler I, 730). [10]) De idol. 5 (I, 34, 17) mit I Cor 7 20 u. I Thess 4 11. Dazu T.: demgemäß befolgten auch Räuber und Fälscher die Worte der Schrift.

der Askese. Daher fehlt ihm auch das rechte Verständnis für die Allgemeingültigkeit der Gnade. Die Willensfreiheit ist ein Postulat der gegebenen Rechtsnormen, denn diese erfordern die menschliche Möglichkeit der Erfüllung und beantworten sie durch Lohn und Strafe. Auch die leibliche Auferstehung ergibt sich unter dem Gesichtspunkt des Lohnes als Entschädigung des leidenden Fleisches.

Der Glaube stützt sich auf Schrift, Natur und kirchliche Sittenzucht (Disciplina), die sich gegenseitig ergänzen. Sie alle sind Gottes, und was ihnen widerspricht, ist daher nicht Gottes [11]. Diese drei Faktoren bestimmen die Theologie und damit auch die Exegese Tertullians [12] und fassen die Elemente zusammen, aus denen der Schriftsteller schöpfte: vom Geist der Stoa erfüllt liest und versteht Tertullian die Schrift, aber er tut es als Glied der Kirche und verwendet sie demgemäß. Wo Natur und Schriftprinzip gleichwertig nebeneinandergereiht werden, müssen sich gerade in der Paulusexegese Unstimmigkeiten ergeben.

Tertullians Haltung zu Paulus ist zwiespältig wie vieles in seinem Schrifttum. Zwar ist Paulus durch den zweifelhaften Ruhm belastet, der Apostel der Ketzer zu sein [13], was eine gewisse Kühle der Behandlung wohl erklären würde, aber gleichzeitig gilt es, den Gegnern ihre Autorität zu entwinden. Tertullian pflegt seine Waffen zu nehmen, woher er sie brauchen kann. Wo ihm ein Zitat des Paulus gelegen ist, da schmückt er ihn mit schmeichelhaften Attributen, dann ist er für ihn von höchster Heiligkeit und vollkommener Reinheit [14]. Wenn er anscheinend ein wertvolles Zeugnis für die Unmöglichkeit der zweiten Buße des Todsünders liefert, ist er der »Apostel Christi, der Lehrer der Völker in Glauben und Wahrheit, das auserwählte Gefäß, der Gründer der Kirchen, der Zensor der Sittenzucht« [15]. Überhaupt erfreut sich der Apostel höchster Wertschätzung als der strenge Sittenrichter, als die »unbewegliche Säule der Disziplin«, der Kirchenzucht [16].

Es wird versucht, den Nachweis zu führen, daß die Unstimmigkeiten zwischen Paulus und den Uraposteln nur das äußere Verhalten betreffen, während eine völlige Lehreinheit herrsche, die durch die Teilung der Arbeitsgebiete bewiesen [17] und durch die Gleichheit des Heiligen Geistes gesichert sei [18]. Läßt sich nicht leugnen, daß

---

[11]) De virg. vel. 16 (Oehler I, 907). [12]) Nicht nur die Ethik Tertullians. Vgl. Brandt, Tertullians Ethik S. 19. [13]) Adv. Marc. III, 5 (III, 382, 26). [14]) De bapt. 17 (I, 215, 5), De pud. 13 (I, 245, 6). [15]) De pud. 14 (I, 250, 7). [16]) De pud. 16 (I, 253, 3; ebd. 254, 2). In De pud. c. 13—17 häufen sich die Zitate, die sich in dieser Hinsicht verwenden lassen. [17]) Adv. Marc. I, 20 (III, 316, 1). IV, 3 (III, 428, 3). De praescr. h. 23 (Oehler II, 22). [18]) De pud. 19 (I, 262, 12).

Paulus den Petrus tadelte, so hätte doch auch Petrus, der glücklicherweise ebenfalls durch das Märtyrertum ausgezeichnet ist, dem anderen manche Inkonsequenz zum Vorwurf machen können [19]. Paulus besaß kein Recht, den Uraposteln das zu verübeln, was er selbst tat, nämlich »allen alles werden«. Sein Verhalten ist nur aus seinem glühenden Neulingseifer zu erklären, obwohl er selbst noch unerfahren (rudis) in der Gnade war und einst sich mit den Aposteln beredete aus Furcht, ins Leere zu laufen, das heißt, etwas anderes als sie zu glauben und zu verkündigen. Deshalb befragte er die »Säulen«, um seine Lehre mit dem Evangelium in Einklang zu bringen und seinen Glauben und seine Predigt durch die Autorität seiner Vorgänger zu decken [20]. So denkt Tertullian über den Entwicklungsgang des »Apostels nicht von Menschen«! So war seiner Ansicht nach auch die Ablehnung der Gesetzesreligion durch Paulus lediglich eine Angelegenheit des Wandels und der Disziplin, nicht eine der Religion, und seine Lehrform bezüglich des Gesetzes stammte von den Aposteln [21].

Der von Marcion vertretenen Trennung von Gesetz und Evangelium [22] setzt Tertullian mit großem Nachdruck die Ansicht entgegen: zwiefach äußerte sich die göttliche Rede [23]; im AT. und NT. spricht derselbe Geist [24]. Eine Fülle von Bildern drückt die Bedeutung von beiden Testamenten und zugleich ihre innige Verbindung aus. Sie verhalten sich zueinander wie Kindheit und Jugendalter, wie Wurzel und Pflanze [25], wie Same und Frucht, wie zwei Größen, doch einander nicht unähnlich, sie sind verschieden, aber sie widersprechen sich nicht [26].

Wo in paulinischem Anklang die Zucht des Gesetzes und die Gnade des Evangeliums gegenübergestellt werden [27], bleiben sie Namen ohne begrifflichen Inhalt. Das Gesetz, das von der Gnade überwunden wird, ist die Naturgesetzlichkeit [28], und wo vom Gesetz zur Knechtschaft und zur Freiheit die Rede ist [29], wird die paulinische Freiheit vom Gesetz umgefaßt in die Freiheit von der Welt, das heißt, in den Verzicht auf äußeren Prunk, der sich mit einer höheren Stellung verbindet. Wie ein Wald, den man anlegt,

---

[19]) De pr. h. 24 (Oehler II, 22 f.). [20]) Adv. Marc. I, 20 (III, 315, 19 f.). IV, 2 (III, 427, 1). [21]) Adv. Marc. V, 2 (III, 572, 13 f. u. 574, 7). [22]) Adv. Marc. I, 19 (III, 314, 22). [23]) Adv. Marc. III, 14 (III, 399, 12). [24]) De orat. 22 (I, 193, 15), vgl. De an. 28 (I, 346, 27). Als Montanist vernimmt T. auch in der Prophetin Priska die Sprache des Geistes: De exh. cast. 10 (Oehler I, 752). [25]) De virg. vel. I (Oehler I, 884). Scorp. 2 (Oehler I, 500). [26]) Adv. Marc. IV, 11 (III, 452, 13). Vgl. IV, 1 (III, 425, 8). [27]) Adv. Marc. III, 16 (III, 403, 2). Vgl. V, 4 (III, 583, 11). V, 2 (III, 572, 20). De pat. 6 (III, 10, 15). [28]) De res. 57 (III, 117, 21). [29]) De idol. 18 (I, 52, 8). Vgl. De orat. I (I, 180, 10).

zu seiner Zeit abgeholzt wird, so auch das AT. durchs NT., wo »die Axt an die Wurzeln gelegt ist«: auch im menschlichen Leben gilt die zuletzt gegebene Verordnung [30]. Das Alte ist also zwar restlos erledigt und beseitigt, aber der Sondercharakter des Neuen wird nicht erkannt. Es weicht lediglich eine gesetzliche Ordnung der anderen. Das Evangelium ist zum »neuen Gesetz« geworden [31]. Was nicht ausdrücklich erlaubt wird, ist verboten [32]. Christus bringt die Erfüllung [33], so führt Tertullian in verschiedenen Gedankenfolgen aus, denn er überwindet das Zeremonialgesetz, das nur wegen der Herzenshärtigkeit des Volkes in Erscheinung trat [34], greift auf den Anfangszustand vor dem Gesetz zurück, stellt die Untrennbarkeit der Ehe wieder her, lehnt die Beschneidung ab und denkt anders über den Gebrauch der Speisen und die Enthaltung allein von Blut. Und können nicht, so meint Tertullian in rhetorischer Frage, die nachsichtigen Zugeständnisse des Paulus hinsichtlich der zweiten Ehe ebenso vom Parakleten verneint werden, wie Christus die mosaischen Anweisungen zurückzog [35]? Das Gesetz hat mehr gewonnen als verloren; jetzt unterstehen nicht nur die Taten, sondern auch Worte und Gemütsregungen dem Gericht [36]. Hinsichtlich seiner Lasten, die nach dem Ausspruch des Apostels (Act 15 10 in der Petrusrede!) auch die Väter nicht tragen konnten, hat das Gesetz aufgehört, was aber auf die Gerechtigkeit zielt, ist geblieben, ja sogar bestätigt und unter erschwerten Bedingungen erweitert worden, damit unsere Gerechtigkeit größer sei als die der Pharisäer und Schriftgelehrten [37].

Das Joch der Gesetzeswerke ist abgelegt, nicht das der Disziplin. Die Freiheit in Christo schädigt die Sittenreinheit nicht. Dagegen wäre auch vom paulinischen Standpunkt aus nichts einzuwenden, aber Tertullian versichert gleich darauf im Anschluß an Rm 3 31: Wir bestätigen das Gesetz in den Dingen, die auch jetzt durchs NT. untersagt und durch verstärkte Vorschrift verboten werden [38]. Den Brauch bestimmter Fastentage verteidigt Tertullian damit [39], Paulus habe nur das jüdische Zeremonialgesetz verworfen, als er das »in Christus begrabene« AT. durchs NT. ersetzte. Wenn die Schöpfung in Christo neu ist, dann müssen auch neue feierliche Gebräuche eintreten.

---

[30]) De exh. cast. 6 (Oehler I, 746). [31]) De praescr. h. 13 (Oehler II, 14). 14 (Oehler II, 15). De monog. 14 (Oehler I, 784). Adv. Iud. 6 (Oehler II, 711) u. 9 (Oehler II, 724). De virg. vel. 17 (Oehler I, 910). [32]) De cor. 2 fin. (Oehler I, 420). De exh. cast. 3 (Oehler I, 740 f.). [33]) De exh. cast. 7 (Oehler I, 747). [34]) Adv. Marc. II, 15 (III, 355, 10). II, 19 (III, 360, 25). [35]) De monog. 14 (Oehler I, 784). [36]) De pat. 6 (III, 10, 22). [37]) De monog. 7 (Oehler I, 770). De pud. 6 (I, 228, 6). Adv. Iud. 3 (Oehler II, 706 f.). De orat. I (I, 180, 8). [38]) De pud. 6 (I, 228, 6) mit Rm 7 12. 3 31. [39]) De iei. 14 (I, 292, 25).

Paulus verehrte ja das Gesetz[40], und wenn er es auch (I Cor 15 56) als die Kraft der Sünde bezeichnet, so besteht doch —für Tertullian!— kein Zweifel, daß hier jenes Gesetz gemeint ist, das nach Rm 7 23 in den Gliedern gegen das Gesetz des Geistes kämpft[41].

Die montanistische Strenge findet bei Paulus tatsächliche oder vermeintliche Hinweise auf ein sittenreines Leben der Askese. Mit I Cor 1 29 (sich nicht des Fleisches rühmen) wird die Freude am schönen Körper getadelt[42]. I Cor 10 23 (alles ist erlaubt, aber nicht alles frommt) veranlaßt die Mahnung, man solle lieber auf das Erlaubte schauen, umso mehr werde man vor dem Unerlaubten zurückschrecken[43]. Die Nachsicht von I Cor 6 12 (alles steht frei, aber nicht alles nützt), ist nur eine Versuchung für die Sittlichkeit; wer sich aber durch die Erlaubnis versuchen läßt, wird gerichtet[44]. Aus Aussprüchen wie Rm 14 4 (wer bist du, daß du richtest) die Hoffnung auf den barmherzigen Gott und die Pflicht der Vergebung untereinander zu folgern, gilt Tertullian als eine Ausflucht vor strenger Sittenzucht[45]. Das Fasten, dem Tertullian eine besondere Schrift widmet, wird reichlich durch Paulus-Zitate belegt[46], die um der erwarteten Parusie willen ausgesprochene Empfehlung der Askese I Cor 7 29f. verallgemeinert[47], Rm 8 6 (nach dem Fleische gesinnt sein) auf das eheliche Leben verengt[48], I Thess 4 3 (unsere Heiligung) nicht auf Sittlichkeit schlechthin, sondern auf die geschlechtliche Enthaltsamkeit bezogen[49]. Aus I Cor 7 9 schließt Tertullian, daß Heiraten nur ein relatives Gut sei, etwa dem Satze entsprechend, »besser nur ein Auge als gar keines«; fällt der Vergleich mit dem Schlimmeren, dann stellt es sich als das heraus, was es ist, nämlich als Übel. Die Bedenken des Paulus gelten der ersten Ehe, um wieviel mehr verstärken sie sich bei einer zweiten[50]! I Cor 7 39 gestattet anscheinend eine Wiederholung der Ehe, wird aber sofort (v. 40) eingeschränkt und ist außerdem eine persönliche Äußerung und keine göttliche Vorschrift[51]. Aus dem mißlungenen Bild Rm 7 2f. zieht Tertullian in grotesker Ver-

---

[40]) Adv. Marc. V, 13 (III, 622, 7) mit Rm 7 12. Vgl. Adv. Marc. III, 5 (III, 382, 26). [41]) De res. 51 (III, 106, 1 f.). [42]) De cult. fem. 2, 3 (Oehler I, 718). [43]) De cult fem. 2, 10 (Oehler I, 730). [44]) De exh. cast. 8 (Oehler I, 748 f.). Deshalb machte Paulus keinen Gebrauch von dem Rechte der Apostel zu heiraten und sich durch die Predigt des Evangeliums den Unterhalt zu verdienen (I Cor 9 5 u. 14f.). [45]) De pud. 2 (I, 222, 15). [46]) De ieiunio. [47]) De cult. fem. 2, 9 (Oehler I, 727). [48]) De exh. cast. 10 (Oehler I, 752). [49]) De exh. cast. 1 (Oehler I, 738 f.). [50]) De exh. cast. 3 (Oehler I, 742 f.). Ad ux. I, 3 (Oehler I, 672). [51]) De exh. cast. 3 (Oehler I, 741). Andere Wertung der paulin. persönlichen Ratschläge De cor. 4 (Oehler I, 425) im Anschluß an Phil. 3, 15.

drehung[52] eine ihm gelegene Folgerung. Es heißt da, daß die Frau beim Tode des Mannes frei geworden ist und eine neue Ehe eingehen dürfe (v. 2—3). Tertullian liest auch die folgenden Verse (v. 4—6) und schließt: das Gesetz ist jetzt ungültig geworden, mit ihm auch die Erlaubnis, die der Frau nach dem Tode des Gatten die zweite Ehe gestattet. Da also das Gesetz sich nicht mehr in Kraft befindet, ist die zweite Ehe ein Ehebruch. Wer dem Gesetz gestorben ist, darf sich nicht mehr die frühere Freiheit erlauben. Auch hier ist also das Evangelium als verstärkte Gesetzlichkeit gefaßt.

Gegen die gnostische These eines Scheinleibes Christi wendet Tertullian mit Recht ein, daß damit die Bedeutung des Todes Christi hinfällig würde, der doch für Paulus das Fundament des Evangeliums, unseres Heils und seiner Predigt war[53]. Christus hat uns mit seinem Blute erkauft, wurde zum Fluch für uns, und das alles, um uns von den Sünden zu gewinnen[54]. Ähnliche Wendungen wiederholen sich als paulinische Reminiscenzen und allgemein gewordenes christliches Gedankengut. Aber wesentlich ist für Tertullian daneben, daß Christus die Glaubensregel gab, das neue Gesetz einsetzte[55]. Die Stelle des lebendigen paulinischen Glaubens wird von der Glaubensregel ersetzt. Was Tertullian sonst über Glaube zu sagen hat, bleibt unverbindliche Wendung auf allgemein christlichem Niveau.

Zwar heißt es auch hier: Abraham wurde gesegnet, weil er gläubig war, aber da Tertullian des Patriarchen Bewährung erst in der selbst vor der Opferung des Sohnes nicht zurückschreckenden Bereitwilligkeit sieht[56], so ist an dieser Stelle Abrahams Glaubensgerechtigkeit kaum mehr als ein Zitat. Ein anderes Mal erwähnt er sie, weil es ihm darauf ankommt, daß der Erzvater zu der Zeit, die für seine Söhne aus dem Glauben als Verheißung wichtig ist, noch in der Einehe lebte[57]. Andererseits wird gesagt, daß Abraham die naturgesetzliche Gerechtigkeit besaß; gibt es doch ein vormosaisches, ungeschriebenes Gesetz, das auf dem Wege der Natur (naturaliter) erkannt und auch von Paulus bezeugt wird[58].

Die Entstehung der Sünde geht auf das erste Menschenpaar zurück. Die Fruchtbarkeit des Weibes bringt unter dem teuflischen

---

[52]) De monog. 13 (Oehler I, 783). [53]) Adv. Marc. III, 8 (III, 389, 23). De carn. Chr. 5 (Oehler II, 433). De pat. 3 (III, 4, 15). [54]) De fuga in pers. 12 (Oehler I, 482 f.). [55]) De praescr. haer. 13 u. 14 (Oehler I, 14 f.). Vgl. überhaupt cc. 9—14. [56]) De pat. 6 (III, 10, 7 f.). [57]) De monog. 6 (Oehler I, 769). De bapt. 12 (I, 210): Tert. verweist da auf den Wert des Glaubens, weil manche Leute bei dem ausschließlichen Anspruch der Taufe (Joh 3 5) bedenklich sind über das Seelenheil der Apostel mit Ausnahme des Paulus, der ja die Taufe empfing. [58]) Adv. Iud. 2 (Oehler II, 703). De cor. 6 (Oehler I, 428 f.) mit I Cor 11 14. Rm 2 14. 1 26.

Einfluß von vornherein einen Sohn des Zorns hervor, den sie in ihren Künsten unterweist [59]. Da sie die erste Sünderin war, so ist sie auch die einzige Mutter jeder Sünde; aus einer Quelle ergießen sich die verschiedenen Adern der Verbrechen. Körper und Seele werden zugleich erzeugt und damit auch ins Bereich der Sünde gestellt [60]. Schuldig ist also das ganze Menschengeschlecht [61].

Die Erbsünde ist jene erste Verfehlung, und seit dieser Zeit existiert die Sünde. Ihre zwingende Notwendigkeit wird indessen nicht anerkannt und ihre Bedeutung praktisch verneint. Gelegentliche Anspielungen operieren mit den üblichen Bezeichnungen, schalten in der eigentlichen Verwendung aber die Erbsünde aus. Mit dem freien Willen ausgerüstet stehen wir den Geboten Gottes gegenüber, und wo unser Wille sich gegen das göttliche Gebot entscheidet, handelt er völlig selbständig, das heißt seinem eigenen Wesen entsprechend; er stammt »aus uns selbst«. Von dem Samen Adams, dem ersten des Geschlechts und des Vergehens, läßt sich nichts anderes erwarten: auch er folgte, als er sich gegen Gottes Weisung auflehnte, dem eigenen Willen, der Teufel zeigte ihm lediglich die Möglichkeit zur Betätigung. Das wiederholt sich bei jedem einzelnen Menschen: er glaubt sich vom Teufel verführt; in Wirklichkeit aber ist nicht der Teufel die Ursache der Verfehlung, denn er bewirkt nicht den zur Sünde geneigten Willen, sondern erprobt nur, ob er sich dem teuflischen Wollen geneigt erweisen wird [62]. In freier Wahl ergreift der Mensch die Gnade [63]. Das von Gott gegebene Gesetz bestätigt, ja fordert die Willensfreiheit, in der die eigentliche Gottähnlichkeit des Menschen besteht, nur sie erklärt und fördert sittliches Streben und sichert die Berechtigung von Lohn und Strafe [64].

Hinter den meisten Ausführungen steht der Verdienstgedanke, wie es sich bei der stark betonten Gesetzlichkeit von selbst versteht, und mitunter findet er sich unvermittelt neben der Erwähnung der freien Gnadentat Gottes [65].

Von der eigentlichen paulinischen Taufmystik ist Tertullian ziemlich unberührt, obwohl er als Montanist weiß, daß der Gläubige Christum angezogen hat und in Christo ist [66]. Die Taufe in den Tod

---

[59]) De pat. 5 (III, 8, 10), für das Folgende ebd. 8, 21f. Tert. meint hier als Quellsünde die Ungeduld. [60]) De an. 27 (I, 344, 27), 37 f. (I, 363, 6 f.). [61]) Ad martyr. 2 (Oehler I, 7). [62]) De exh. cast. 2 (Oehler I, 739 f.). Über die Willensfreiheit denkt T. völlig »apologetisch«. [63]) De anima 21 (Oehler II, 590). [64]) Adv. Marc. II, 5 (III, 340, 12). II, 6 (III, 341, 15; 342, 16 f. u. 21 f.). [65]) Adv. Hermog. 5 (III, 132, 7). De cult. fem. II, 10 (Oehler I, 730) mit I Cor 10 23. [66]) De fuga in pers. 10 (Oehler I, 479). Scorp. 9 (I, 164, 16) im Anschluß an Matth 10 32.

nach Rm 6 verliert durch den stark hervorgehobenen Gesichtspunkt des Lohnes ihren paulinischen Charakter [67]. Die Taufe ist lediglich eine Besieglung, ein Kleid für den vorher nackten Glauben. »Wir werden nicht deshalb abgewaschen, damit wir aufhören zu sündigen, sondern deshalb, weil wir bereits aufgehört haben, weil wir dem Herzen nach schon abgewaschen sind« [68]. Im übrigen befreit die Taufe einmalig von den vergangenen Sünden, und der Getaufte darf fernerhin nicht mehr sündigen, da er sonst aus der Taufgnade herausfällt [69]. Gerade weil I Cor 6 11 so ausdrücklich die Tilgung der vor der Taufe vollzogenen Sünden predigt, ist ihre Unvergebbarbeit nach der Taufe unwiderruflich festgelegt, da eine zweite Taufe ins Bereich des Unmöglichen gehört [70].

Heißt es einmal, es gebe für den Christen keine Notwendigkeit zu sündigen [71], so bedeutet das in diesem Falle, das feste Stehen im Glauben gestatte dem Christen nicht, einem äußeren Zwange willfährig zu sein, weil die Bereitwilligkeit zum Martyrium die größere Notwendigkeit sei, setzt also die freie Entscheidung voraus, kennt einen Zwang nur in den Gegebenheiten der Umwelt und übersieht den eigentlichen Kampf, das Ringen in der menschlichen Seele. Hier geht es wieder gesetzlich zu: man gehorcht eben der höheren Instanz, die stärker verbindlich ist. Tertullian lehnt eine verschiedene Wertung von Sünden des Fleisches und des Geistes ab, worunter er hier Tat- und Gedankensünden versteht. Da die Tat durch den Willen verursacht ist, gibt es eigentlich nur Willenssünden, und daß Jesus auch die noch nicht Tat gewordenen Willenssünden verdammt, macht die verheißene Steigerung des Gesetzes aus [72]. Es gibt tägliche und unvermeidliche Sünden, und auf diese erstreckt sich die Vergebung durch die Fürbitte Christi [73], nicht aber auf jene schweren Sünden, die nach Tertullians Ansicht schon im Aposteldekret Akt. 15 verboten wurden: Götzendienst, Hurerei und Mord. Das Joch des übrigen Gesetzes wurde gelockert, um das Meiden dieser drei Verfehlungen desto eindringlicher zu fordern [74].

Todsünden sind kirchlich unvergeblich, weshalb auch Paulus den Todsünder ausstieß, dem er wohl Liebe, aber keine Gemeinschaft gewähren wollte [75]. II Cor 2 5-11 und I Cor 5 5 handeln nicht von

[67]) De carn. res. 47 (III, 96, 21 f.). [68]) De paenit. 6 (Oehler I, 655). [69]) De bapt. 7 (I, 207, 4). 15 (I, 214, 7). De pudic. 17 (I, 256, 17 f.) mit Rm 6 1-11, wobei das »nicht sündigen können« als »nicht sündigen dürfen« gefaßt wird. [70]) De pudic. 16 (I, 252, 31 f.). [71]) De cor. mil. 11 (Oehler I, 445). [72]) De paen. 3 (Oehler I, 647 f.). [73]) De pud. 19 (I, 265, 14—27). [74]) De pud. 12 (I, 242, 4). [75]) De pudic. 3 (I, 224, 26). 13 (I, 243, 1 f.; 244, 11; 246, 8 Geist der Kirche).

demselben Menschen. Der Blutschänder wurde dem Satan übergeben, nicht zur Besserung, sondern damit man an ihm lerne, keine Unzucht zu treiben. Der Geist, der gerettet werden soll, ist die Kirche, die am Tage des Herrn frei von jeder Befleckung dastehen wird, da sie den Todsünder ausgemerzt hat (!). Der Geist des Ausgestoßenen kann nicht gemeint sein, da sein Fleisch dem Untergang geweiht ist, und ein körperloser Geist nicht zu leiden vermag. Hätte Paulus den Betreffenden wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen, dann wären alle Ermahnungen zur Keuschheit und Sittenreinheit in seinem Munde eine Widersinnigkeit, so meint Tertullian [76]. Für die Unmöglichkeit der zweiten Buße beruft er sich auf Barnabas: Wenn der durch die Taufe erneuerte Mensch sich von neuem befleckt, dann wird er dem Satan zum Verderben des Fleisches übergeben und zählt nicht mehr zur Kirche. Paulus schließt anders: »damit er gerettet werde nach dem Geist«, Tertullian aber fährt fort: das noch nicht von Christus befreite Fleisch wird ungestraft befleckt, das schon befreite hat keine Vergebung [77].

Mit einer Fülle von paulinischen Zitaten wird die Schätzung des Martyriums bewiesen [78] und damit eine gnostische Entschuldigung für das Vermeiden des Märtyrertodes bekämpft [79]. Diese lautet: »Christus ist einmal für uns gestorben, damit wir nicht getötet werden. Sollte er das doch von uns fordern, dann hätte sein Tod keine Heilsbedeutung mehr«. Hier ist greifbar die paulinische Erlösung durch Christi Blut zu einer Sicherung der irdischen Existenz mißbraucht. — Der Märtyrer aber, so versichert Tertullian, erstrebt die ewige Krone, nicht die vergängliche von I Cor 9 25 [80]. Von ihm ist II Cor 5 6 f. die Rede, denn nur der Märtyrer wandelt nach dem Tode sogleich zur Belohnung im Paradiese. Daß er dann dem Körper »fern« ist, besagt, daß es nur um eine zeitliche Abwesenheit vom Körper geht [81]. Im Märtyrer ist Christus [82] — dies eine Spur von Mystik bei dem der Mystik so ganz abholden Tertullian.

II Cor 4 16 (der äußere Mensch verzehrt sich, der innere erneuert sich) verwenden die Häretiker als Argument für die Erhaltung der Seele im Gegensatz zu der dem Untergang geweihten leiblichen Substanz. Tertullian sieht dagegen richtig, daß dieses Verzehren des Leibes nicht die Verwesung meint, sondern die zu ertragenden Leiden und versichert mit der größten Nachdrücklichkeit, daß Paulus die fleischliche Auferstehung lehre [83].

---

[76]) De pudic. 15 (I, 250, 19 f.). [77]) De pudic. 20 (I, 267, 4 u. 17 u. 25.). [78]) Vgl. bes. Scorp. 13 (I, 174). [79]) Scorp. 1 (I, 145, 24). [80]) Ad Mart. 3 (Oehler I, 4). [81]) De res. 43 (III, 88, 21). [82]) De pud. 22 (I, 272, 9). [83]) De res. 40 f. (III, 82 f.). Eine ausführliche Darstellung der Auferstehungslehre Tertullians

Aus I Cor 15, wo Paulus klarmachen will, daß nicht der irdische Leib aufersteht, liest Tertullian das Gegenteil heraus [84]: Wo Weizen gesät wird, wächst Weizen; auch als Zersetztes bleibt die Substanz gleich. Eine ebenso gewundene wie unfruchtbare Dialektik soll glaubhaft machen, daß auch die Bezeichnungen »erster und zweiter Adam« auf eine fleischliche Auferstehung deuten [85]. Das Fleisch, das irdene Gefäß, enthält den himmlischen Schatz und muß deshalb erhöht werden. Mit ihm wäre auch der Schatz vergänglich, denn man tut nicht neuen Wein in alte Schläuche [86]. Aus I Cor 15 39-41 erfährt Tertullian lediglich, daß das Fleisch verschieden ist. Das Fleisch des Menschen ist das des Dieners Gottes, des wahren Menschen; das Fleisch des Viehes ist das des Heiden; bei den Vögeln ist an die Märtyrer zu denken, die sich zum Höheren erheben, bei den Fischen an diejenigen, die sich mit dem Wasser der Taufe begnügen; die Herrlichkeit der Sonne ist die Christi, die des Mondes ist die der Kirche und die der Sterne ist schließlich die des Samens Abrahams [87]. Das Fleisch [88] muß auferstehen, damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde. Wie kompakt sich Tertullian die zukünftige Körperlichkeit vorstellt, zeigt die Bemerkung, die die Verwesung überdauernden Gebeine und Zähne seien Samenkörner für den in der Auferstehung wieder erblühenden Körper. Der kühl rechnende Jurist, der sich Gott mit den Eigenschaften eines menschlichen Richters ausgestattet denkt, vergißt auch nicht die althergebrachte Folgerung: das Fleisch wird vom Leiden aufgezehrt, also hat es Anspruch auf Belohnung [89]. Aus II Cor 5 1, wo Paulus deutlich den fleischlichen Leib vom pneumatischen unterscheidet, schließt Tertullian nur, daß wir infolge der Leiden des Fleisches eine Wohnung im Himmel erhalten werden [90].

Der Einwand, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können (I Cor 15 50), bezieht sich auf den fleischlichen Wandel [91]. Mit der richtigen moralischen Deutung des alten und neuen Menschen [92] — auch im Fleische lebend vermag man dem Geiste gemäß zu wandeln (Rm 8 8 f.) — wird die materialistisch-magische verbunden. Das Leben vertreibt den Tod, der an sich dem Fleische anhaftet und

bei Haller, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian. Zeitschrift für Theologie und Kirche 1892. (4. Heft). [84]) De res. 52 (III, 107, 6 f.). [85]) De res. 53 (III, 110, 13 f.). Vgl. 49 (III, 101, 4 f.). [86]) De res. 44 (III, 90, 1—13). [87]) De res. 52 (III, 108, 7—26). [88]) De res. 42 (III, 87, 27 f.; 88, 8 f.). [89]) De res. 40 (III, 84, 17; 85, 1.) mit II Cor 7 5. c. 56 (III, 115, 15). c. 41 (III, 85, 11). c. 48 (III, 100, 19). c. 47 (III, 96, 21 f.). Überhaupt überall die Gesichtspunkte Gesetz-Lohn und Strafe. Eine Verpflichtung zu Heiligkeit und Gerechtigkeit ist nur möglich, wenn eine Vergeltung dahintersteht. [90]) De res. 41 (III, 85, 4). [91]) De res. 49 (III, 102, 25 f.). [92]) De res. 46 (III, 93, 17).

zugleich durchdringt es dieses Fleisch. Am sterblichen Körper wird das Leben Christi offenbart, denn dieser ist zwar sterblich durch unsere Schuld, aber lebensfähig durch die Gnade [93]. Die Auferweckung des sterblichen Leibes kraft des innewohnenden Geistes, bei Paulus eine rein ethische Wiedergeburt mittels des Pneumakeims im sterblichen Körper, wird von einer leiblichen Wiedererweckung verstanden. Paulus verdammt nicht das Fleisch, dem er sogar vielfach eine gewisse Würde zugesteht [94], sondern die Werke des Fleisches und die fleischliche Gesinnung [95]. Diese aber kann das Fleisch nicht aus sich heraus tun und hegen, sondern sie sind der Seele auf die Rechnung zu setzen. Mit der Seele ist der Leib aufs innigste verbunden, deshalb nennt ihn der Apostel »Gefäß«, aber auch den »äußeren Menschen«, denn er ist nicht nur Werkzeug, sondern auch Diener. Bezeichnet Paulus das Fleisch als sündig (Rm 8 3), so geschieht es nur um anzudeuten, daß das Fleisch nicht vom Gesetz frei bleibt, weil es seine Impulse von der Seele erhält und so als ein Teil des Denkenden der Gerichtsbarkeit unterstellt ist [96].

Die Auflösung des Leibes war eine Folge der Herrschaft des Todes, und diese ist ja beseitigt. Wie hätte Paulus mahnen können, die Leiber als lebendige, heilige Opfergabe darzubringen (Rm 12 1), wenn sie zum Untergang verdammt wären! So aber besteht das Wort zu Recht: »Tod, wo ist dein Stachel?« [97].

Ein feinsinniger Paulus-Interpret ist Tertullian nicht, dazu ist seine ganze Persönlichkeit, sein gesamtes religiöses Leben und Empfinden dem des Apostels zu fremd und er selbst ein zu eigenwilliger Charakter, um jene notwendige, zurückhaltende Mäßigung aufzubringen, die vor jedem Deutungsversuch den anderen erst einmal ausreden läßt. Aber wie sehr seine Geisteshaltung und Benutzung der paulinischen Schriften den Neigungen der Zeit entgegenkommt, zeigt am besten der Umstand, daß sich der etwa um 30 Jahre jüngere Cyprian eng an ihn anschließt und sich über dieselben Fragen in derselben Art ausläßt.

Cyprian

Cyprian lebt in einer Zeit, in der die Einheit der Kirche durch den staatlichen Druck von außen und die dauernde Gefahr des Schisma von innen bedroht und folglich um so eindringlicher gelehrt und ge-

[93]) De res. 44 (III, 90, 14) mit II Cor 4 10f. [94]) De res. 10 (III, 39, 1), anspielend auf Gal 6 17 (Male Christi am Körper), I Cor 3 16 (Leib als Tempel Gottes), I Cor 6 15 (als Glieder Christi), I Cor 6 20 (Gott im Leibe verherrlichen). [95]) De res. 46 (III, 93, 22 u. 94, 16) mit Rm 8 8f. c. 10 (III, 39, 4). [96]) De res. 16 (III, 46, 25 f.). [97]) De res. 47 (III, 97, 15; 98, 5).

fordert wird. Er ist als Bischof verpflichtet und gezwungen, zu den aktuellen Problemen Stellung zu nehmen, und er verleugnet keinen Augenblick den Mann der Kirche. Das wird an der Art, wie er die Zitate aus den Paulus-Briefen auswählt und verwendet, besonders deutlich. Mit großem Nachdruck fordert er die verbindende, brüderliche Liebe — auch das Verhältnis von Petrus und Paulus sieht er unter dem Gesichtspunkt friedlicher Einigung — und sein Lebenswerk gilt dem Kampf um die Einheit der Kirche. Sie gibt dem Paulusverständnis des Cyprian seine praktische Ausrichtung, während dessen theologische Ausprägung durch die starke Neigung zur Werkgerechtigkeit bestimmt und belastet wird. Deshalb ist das Evangelium für ihn Gesetz und Disziplin; Glaube, soweit er nicht Vertrauen auf Verheißungen darstellt, bedeutet Gehorsam gegen die Gebote, Verdienst und Lohn rücken in den Vordergrund, und Gottes Gnade scheint an gute Werke gebunden. Selbst die Unsterblichkeit setzt das Befolgen der Gebote voraus.

Häresieen und Schismata erfand der böse Feind, um den Glauben zu stürzen und die Einheit zu spalten [1]. Zwar verkündete der Heilige Geist durch den Mund des Apostels, es müsse auch Irrlehren geben [2], doch können die Häretiker ihre Daseinsberechtigung nicht durch den Hinweis auf Phil 1 18 (wenn nur Christus gepredigt wird) beweisen, da dort von Brüdern innerhalb der Kirche die Rede ist und nicht von solchen, die außer der Kirche stehen und sich gegen die Kirche wenden [3]. Christus ist der Lehrer des Friedens und der Erzieher zur Einheit [4]. Mahnt I Cor 1 10, Spaltungen zu vermeiden, so fügt Cyprian zu größerer Deutlichkeit hinzu, »selbst wenn der sich Trennende bei dem einen Glauben und der einen Überlieferung bleibt« [5]. Die enge Verbundenheit von allen, die in der Kirche zusammengeschlossen sind, verleiht gerade in der Zeit der Verfolgung der Wahrheit des Pauluswortes blutwarme Wirklichkeit: wenn ein Glied leidet, dann leiden alle Glieder [6]. In Rm 3 3-4 wo Paulus versichert, daß trotz der Bundesbrüchigkeit der Juden Gott die Verheißungen erfüllt, versteht Cyprian die fides dei als »Glaube an Gott« und betont, daß der Abfall der Ketzer die Würde und Glaubenstreue der anderen nicht beeinträchtigt, sondern sogar stärkt; nur die Spreu kann sich von der Kirche trennen, und die

---

1) De un. eccl. 3 (211, 16). 2) De un. eccl. 10 (I, 218, 14) mit I Cor 11 19, ein Zitat, mit dem sich die Vertreter der Kirche häufig trösten. 3) Ep. 73, 14 (II, 788, 3). 4) De dom. or. 8 (271, 4). De un. eccl. 15 (224, 8). 5) Test. III, 86 (I, 174, 4). 6) Ep. 62, 1—2 (698, 13). ep. 17, 1 (521, 3). Vgl. ep. 11, 5 (499, 23) mit Rm 8 35.

Kirche trennt sich nicht von Christus [7]. I Cor 1 10 gilt jetzt der Gesamtgemeinde, also der Kirche [8].

I Cor 13 2-8 verbindet sich mit I Joh 4 16: Gott ist die Liebe. Wer nicht in der Liebe ist, steht in keiner Verbindung mit Gott. Der Irrlehrer besitzt nicht die brüderliche Liebe, die niemals aufhört, stets im Himmelreich herrscht und infolge der Einheit der Brudergemeinde in Ewigkeit währt [9]. Herrscht sie, dann fehlen Eifersucht und Zwietracht, denn das wäre fleischliche Art [10]. Mustergültig ist das Handeln des Petrus, den der Herr zuerst auserwählte und der doch nicht auf seinen Primat pochte oder Paulus als ehemaligen Christenverfolger verachtete, sondern sich nach vernünftiger Überlegung mit ihm einigte und so zeigte, daß man nicht eigensinnig auf der eigenen Ansicht bestehen soll [11]. Eintracht und Friede wird auch in I Cor 14 29-30 gepredigt. Paulus fordert zwar einen geordneten Gottesdienst, aber Cyprian liest heraus, man solle sich nicht hartnäckig an die einmal gefaßte Meinung klammern, sondern Besseres willig aufnehmen [12]. Ohne das Band der Brüderlichkeit, ohne die Liebe, von der Paulus predigt, die den guten Werken und dem Martyrium vorangeht, die größer ist als Hoffnung und Glauben, nützen weder Glauben noch Almosengeben, noch Martyrium [13].

Wer gegen die Priester Christi handelt, kann nicht mit Christus sein [14]; wer nicht an der Einheit der Kirche festhält, gibt auch den Glauben auf [15]. Was ist für Cyprian »Glaube«? Glaube — ebenso wie Hoffnung — bestimmt das Christenleben und bezeichnet das Warten auf die zukünftigen Dinge [16]. Er besteht sowohl in dem Vertrauen auf die Verheißungen Christi [17] und die Gottes [18] — in diesem Sinne ist Christus der Lehrer und die Kirche das Haus des Glaubens [19] — wie im Gehorsam gegen die göttlichen Gebote, die ihn zugleich stützen und kräftigen [20]. Zeiten der Verfolgung sind der Entwicklung des Glaubens außerordentlich günstig [21]. Es fehlt nicht

---

7) De un. eccl. 22 (I, 229, 26 f.). Ep. 59, 7 (II, 675, 4). Ep. 66, 8 (II, 732, 11). Ep. 67, 8 (II, 742, 6). 8) De un. eccl. 8 (I, 216, 15 f.). Vgl. überhaupt c. 4 f. 9) De un. eccl. 14 (I, 222, 8). 10) De zel. et liv. 13 (I, 428, 1) mit I Cor 3 1-3. 11) Ep. 71, 3 (II, 773, 11). 12) Ebd. (773, 19 f.) mit I Cor 14 29-30. Ebenso ep. 74, 10 (II, 807, 12). Vgl. Ep. 75, 4 (II, 812, 18). 13) De bon. pat. 15 (I, 407, 26 f.) mit I Cor 13 4. 5. 7. De zel. et liv. 13 (I, 427, 20 f.) mit I Cor 13 4. 14) De un. eccl. 17 (I, 226, 2). 15) De un. eccl. 4 (I, 213, 8) u. 6 (215, 9) u. 21 (229, 19). 16) De bon. pat. 13 (I, 406, 14). 17) De op. et el. 12 (382, 23). De mort. 21 (310, 18) im Anschluß an I Thess 4 13-14. 18) De mort. 6 (300, 10). Ad Demetr. 23 (368, 9). 19) De mort. 6 (300, 17). 20) De op. et el. 8 (379, 23). De un. eccl. 26 (I, 232, 15). De dom. or. I (267, 2). De un. eccl. 2 (210, 25 f.). 21) De laps. 36 (264, 6) u. 20 (252, 20) u. 22 (253, 16) u. 28 (257, 20), vgl. 7 (241, 15). De mort. 13 (305, 12).

an alttestamentlichen Beispielen erhabener Glaubenstreue. »Wer ist gerechter als Noah, wer hat stärker als Daniel die Festigkeit seines Glaubens im Martyrium erwiesen, wer ist wahrhaftiger im Glauben als Hiob?«[22]. Abraham erweist seinen Glauben durch den Gehorsam gegen Gottes Gebot, den einzigen Sohn zu opfern[23], und wenn Cyprian rühmend die Glaubensstärke der apostolischen Zeit herausstreicht, dann meint er damit die gegenseitige brüderliche Mildtätigkeit und Unterstützung[24] in völliger Einmütigkeit[25].

Spezifisch paulinische Züge fehlen diesem Glaubensbegriff des Cyprian. Im Grunde sind seine Aussagen ziemlich dünn und auf nicht ganz eindeutige Weise mit dem »Tun« verknüpft. Rm 1 17, der Gerechte wird seines Glaubens leben, paraphrasiert er reichlich unklar: »Wenn du gerecht bist und durch den Glauben lebst« und spricht von Simeon als von einem wirklich Gerechten, der voller Glauben die Gebote Gottes beobachtete[26]. Zwar versichert Cyprian, der Glaube entscheide am Tage des Gerichts[27] und Gott wolle den Glauben, aber er fährt fort, daß Abraham, Isaak und Jakob durch die Verdienste des Glaubens und der Gerechtigkeit ausgezeichnet waren[28]. Wer aus dem Glauben ist, dem gilt als einem »Sohne Abrahams« die Verheißung der Glaubensgerechtigkeit[29]. Nicht in der Weisheit dieser Welt liegt das Reich Gottes, sondern im Glauben an das Kreuz und in tugendhaftem Wandel[30]. Daß der Glaube allein gerecht macht, wird nirgends gesagt.

Dagegen finden sich deutliche Anklänge an die paulinische Lehre von Fleisch und Pneuma. Der Mensch besitzt einen Leib von Erde und einen Geist vom Himmel, vereinigt also in sich Erde und Himmel, Fleisch und Geist, die sich täglich bekämpfen und uns das Ausführen unserer Vorsätze nicht gestatten, da das Fleisch nach dem Irdischen und Zeitlichen trachtet. Wir bitten daher, daß sich auch im Fleische Gottes Willen vollziehen möchte[31]. Dem Christen gelingt es auch, mehr im Geist als im Fleisch zu leben und die Schwäche des Leibes durch die Stärke des Geistes zu besiegen[32], denn was irdisch, fleischlich, sündig ist, wird in der Taufe vom heiligen Geiste belebt[33].

---

22) De laps. 19 (251, 13) u. 31 (260, 5 u. 11). De mort. 10 (303, 2). De dom. or. 34 (292, 4). 23) De bon. pat. 10 (404, 2). 24) De op. et el. 25 (393, 9). De laps. 35 (263, 9). 25) De un. eccl. 25 (232, 3). 26) De mort. 3 (298, 16). 27) Ad Demetr. 24 (368, 13). 28) De mort. 17 (I, 308, 7). Dort (307, 27) die bezeichnende Deutung: Kains Opfer wurde verdammt, weil Gott seinen Brudermord voraussah. 29) Ep. 63, 4 (II, 703, 15 f.). 30) Test. III, 69 (I, 169, 16) mit I Cor 1 17-24, 3 18. 31) De dom. or. 16 (278, 10 f.) mit Gal 5 17. 19-22. Vgl. De bon. pat. 14 (407, 17). 32) Ad. Demetr. 18 (364, 5). 33) Ad. Donat. 4 (6, 9).

Bereits der Katechumene darf nicht mehr Verfehlungen aufweisen; damit wendet sich Cyprian gegen die Leute, die unter Berufung auf Rm 3 8 vor der Taufe kräftig sündigen [34]. Das Wesen der Taufe, die Cyprian als die Vorbedingung zur Einführung in die kirchliche Gemeinschaft stark in den Vordergrund rückt, erklärt er an Hand von I Cor 10; sie ist durch das Rote Meer vorgebildet (v. 1-2. 6). Noch heute wird der Teufel durch die Exorzisten mittels der menschlichen Stimme und der göttlichen Macht gepeinigt. Daß er vorher behauptet, er lasse die Menschen ziehen, ist ebenso Täuschung, wie das lügnerische Versprechen des Pharao. In der Taufe aber, so sagt uns der Glaube, wird der Mensch durch göttliche Gnade frei, denn in seinem getauften und geheiligten Körper wohnt fortan der Heilige Geist [35]. Alle Christen haben die Gewißheit, daß sie Tempel Gottes sind [36] und der Geist Gottes in ihnen wohnt (I Cor 3 16). Der Getaufte zieht Christum an [37]; in den gefangenen Brüdern kann man Christus selbst schauen. Mit Christus leidet der Märtyrer, und in Christus wird er belohnt [38].

Wo es um die wahrhafte sittliche Wiedergeburt geht, findet Cyprian innerliche und warme Töne, in denen paulinische Worte fortklingen [39]. Der Mensch, der durch himmlische Geburt ein wahres Kind Gottes geworden ist, trachtet nach dem Geistlichen und Göttlichen und lebt nicht nach dem Fleisch (Rm 8 12-14). In der Taufe sterben wir den fleischlichen Sünden des ersten Menschen ab, auferstehen in himmlischer Wiedergeburt mit Christus. Daher wollen wir wie Christus handeln. Dazu ermahnt, so meint Cyprian, auch I Cor 15 47-49 und versteht unter dem geistlichen Leibe den an Christus orientierten sittlich vollkommenen Menschen. Das Bild dessen, der vom Himmel ist, tragen alle, die der Zucht des Herrn gedenken und in Gerechtigkeit und Frömmigkeit wandeln.

Nun aber gilt es, als »Tempel Gottes« zu wandeln und den Geistbesitz durch Denken und Tun zu erweisen. Im Besitz der Heiligung flehen wir um die Erhaltung des kostbaren Gutes, da drohend über uns das Verbot des Sündigens steht [40]. Die Taufe spendet zwar Ver-

---

[34]) Testim. III, 98 (I, 178, 5): Rm 3 8 Textvariante: Faciamus mala, dum veniunt bona statt ut veniant bona. Vgl. auch d'Alès, Théol. de C. S. 70. [35]) Ep. 69, 15 (764, 1 f.). mit I Cor 10 1. 2. 6. Ad Donat. 14 (15, 10). [36]) »Tempel Gottes« = Christ: ep. 13, 5 (507, 22 f.) mit Gal 5 14 f. ep. 55, 26 (644, 12) mit I Cor 6 18. [37]) De bon. pat. 9 (403, 11). Ep. 74, 5 (803, 7). Ep. 75, 2 (818, 21). [38]) Ep. 6, 2 (481, 21 f.): Ep. 58, 1 (657, 1). Ep. 62, 2 (699, 9) mit Gal 3 27. [39]) De zel. et liv. 13 (427, 27 f.) mit I Cor 3 1-3. Ebd. 14 (428, 9 f.). De hab. virg. 23 (204, 4). 2 (188, 12). Vgl. De dom. or. 11 (274, 14) mit I Cor 6 19-20. Ebd. 12 (274, 22 f.) mit I Cor 6 9-11. Ebd. 36 (294, 10). [40]) De dom. or. 11 (274, 13) mit I Cor 6 19b-20. Ebd. 12 (275, 14) im Anschluß an I Cor. 6, 9-11.

gebung der vergangenen Sünden, aber die späteren Verfehlungen müssen durch das gute Werk, durch Mildtätigkeit oder dergleichen getilgt werden [41]. Die Gottähnlichkeit, die Adam durch die Sünde verlor, zeigt sich an dem Wiedergeborenen durch dessen Taten [42].

In der Behandlung von Taufe und Wiedergeburt kann sich Cyprian dem Paulus unbedenklich anschließen. Die magische Auffassung der Taufe liegt ihm schon deshalb fern, weil sie den Verzicht auf das Ringen um sittlichen Fortschritt bedeuten würde [43], doch wenn er die sühnende Kraft der Taufe auf die vorangehenden Sünden beschränkt — eine Begrenzung, die er mit den meisten Paulusexegeten der alten Zeit teilt — dann macht sich trotz der hervorgehobenen Geistverleihung das Fehlen der paulinischen Glaubensgerechtigkeit bemerkbar. Obwohl nach der von Paulus befruchteten Geistlehre Cyprians die ethische Qualität des Menschen folgerichtig die Auswirkung des in der Taufe empfangenen Pneumakeims und als solche frei von menschlichem Rühmen sein müßte, tritt das Tun als selbständige Leistung auf, weil der karthagische Bischof nicht den paulinischen Glauben als die Hingabe des Sünders an den gerechtmachenden Gott kennt. So kommt er zu dem Gedanken, der so unpaulinisch ist, wie nur möglich, daß der Mensch Gott Genugtuung leisten kann, wobei dann das Verhältnis umgekehrt ist, nicht mehr Gott, sondern der Mensch handelt. Die Erwartung des Lohnes fehlt auch bei Paulus nicht, aber der Ansatzpunkt ist ein anderer, weil das Werk bei ihm nicht Verdienst, sondern Schuldigkeit ist und aus dem seiner Rechtfertigung gewissen Glauben erwächst, so daß Lohn hier das göttliche Urteil über die menschliche Glaubensstärke bedeutet.

Auch Cyprian sieht das Evangelium restlos unter dem Gesichtspunkt des Gesetzes, und so häufen sich die Wendungen: Strenge des Evangeliums [44], Gesetz des Evangeliums und evangelische Vorschriften [45], Gesetz und Gebote Gottes [46]. Christi Gebote bilden ein vollständiges Kompendium, so daß der Lernende sich die himmlische Lehre (disciplina) mühelos einprägen kann und so erlernt, was für

---

[41]) De op. et el. 2 (374, 3—12 u. 22). [42]) De bon. pat. 5 (400, 26f.). [43]) Die Sakramentsauffassung vom Abendmahl dagegen bleibt nicht frei von magischen Vorstellungen, die ja auch bei Paulus schon anklingen. Die »Lapsi« werden auf I Cor 10 21 u. 11 27 verwiesen: De laps. 15, (248, 13). Vgl. überhaupt cc. 15—26. Ep. 16, 2 (518, 1). Ep. 15, 1 (514, 1). [44]) De laps. 15 (247, 27). [45]) Ep. 15, 1 (514, 8). Ep. 63, 10 (709, 7). De bon pat. 5 (400, 12). Ep. 2, 1 (468, 1). De un eccl. 3 (211, 22). De dom. or. 1 (267, 2). [46]) De laps. 7 (241, 11) u. 18 (250, 4 u. 19) u. 21 (253, 13). Wenn De mort. 4 (299, 20) auf Rm 12 14 anspielt, würde ein Pauluswort als »göttliches Gesetz« gelten.

einen »einfachen Glauben« notwendig ist [47]. Die Grundlage aller Religion und allen Glaubens besteht in der kirchlichen Sittenzucht und Disziplin, die auf Gehorsam und Furcht beruht [48]. Da man an einzelnen Orten Wasser statt Wein beim Abendmahl reicht, tadelt Cyprian diese Änderung als einen Verstoß gegen die evangelische und apostolische »Disziplin« und verweist auf Gal 1 6-9 [49]. Es ist bezeichnend, daß Paulus vom »Evangelium« spricht, während Cyprian weniger an die Lehre denkt, die Christus zum Inhalt hat, als an die von Christus gebrachte und vertretene Sammlung von Vorschriften, die sich mit der apostolischen Lehre deckt.

Die Frage »Wie bekomme ich einen gnädigen Gott« beantwortet Cyprian unbefangen mit der Entgegnung: durch gute Werke. Jesus gab das Gesetz der Unschuld. Natürlich ist die Schuld geringer, wenn der Täter beim Sündigen die Disziplin Gottes noch nicht kannte, denn danach gibt es keine Verzeihung mehr [50]! Christus ist nur dann unser Fürsprecher, wenn wir geloben, in Zukunft auf Gottes Wegen zu wandeln und seine Gebote zu halten [51], Anliegen des Christen muß es daher sein, durch deren Erfüllung zu Gottes Gaben zu gelangen [52].

Verdienste bei Gott erwirbt sich der Mensch durch Beten und Wachen [53], durch Geduld [54] und vor allem durch die im Gehorsam gegen die Gebote erworbene Gerechtigkeit [55]. Der Lohn wird nicht ausbleiben; verspricht doch auch Paulus: »seinerzeit werden wir ernten« [56]. Durch gerechte Werke kann man Gott Genugtuung leisten, durch Verdienste der Barmherzigkeit ist es möglich, sich von Sünden zu reinigen und sich den Weg zum Heil zu sichern [57]! Wer mit guten Werken ausgestattet ist, findet für seine Gebete einen gnädigen Gott [58].

Den Mahnungen Gottes steht der Mensch mit der freien Willensentscheidung gegenüber [59]. Unser Gehorsam wird zwar durch den Teufel gehindert, aber diese Macht über uns besitzt der Böse nur

---

47) De dom. or. 28 (287, 24). 48) De hab. virg. 2 (188, 6) u. 1 (187, 2—6). 49) Ep. 63, 9 u. 10 (708, 9 f.). 50) De hab. virg. 2 (189, 1). 51) Ep. 11, 5 (499, 18). 52) De hab. virg. 2 (188, 11). 53) De dom. or. 36 (294, 1). 54) De mort. 10 (303, 2). 55) De un. eccl. 15 (223, 26 f.). De dom. or. 32 (290, 26 u. 291, 22). De op. et el. 11 (382, 10) u. 14 (384, 16) u. 15 (385, 15) u. 26 (394, 5). Ep. 62, 2 (699, 7). Vgl. De laps. 31 (260, 5). Anrechnung der Verdienste der Märtyrer: De laps. 17 (249, 26 f.). De zel. et liv. 13 (427, 21). 56) De op. et el. 24 (393, 3) mit Gal 6 10 u. 9. De bon. pat. 13 (407, 1). De op. et el. 9 (380, 20 f.) mit II Cor 9 10f. Lohn für Virginität: De hab. virg. 4 (190, 1 u. 2) u. 22 (202, 26) u. 23 (204, 3). 57) De op. et el. 5 (376, 17) u. 1 (373, 18). De laps. 36 (263, 13 f. 25). 58) De dom. or. 32 (290, 18) u. 33 (290, 26 u. 291, 22). 59) De hab. virg. 23 (203, 26 f.).

infolge unserer Sünden [60]. Nähere Ausführungen über die Willensfreiheit fehlen, aber sie ist bei einem die Werkgerechtigkeit betonenden System der notwendige Hintergrund. Eine von menschlichen Verdiensten unabhängige Prädestination wird entschieden abgelehnt, wenn es heißt, daß Gott beim Opfer von Kain und Abel nicht auf die Gaben, sondern auf die Herzen sah [61].

Seit Adams Ungehorsam ist die Menschheit unter das Todesgeschick beschlossen [62]. Christus aber heilte die Wunden, die Adam geschlagen hatte, machte das alte Gift der Schlange wirkungslos und gab dem Geheilten das Gesetz mit dem Gebot, fernerhin nicht mehr zu sündigen, damit dem Sünder nichts Schlimmeres widerfahre [63]. Der Neid des Teufels raubte dem Menschen die Unsterblichkeit [64], aber er erhält sie zurück, wenn er die Gebote Christi hält, durch die der Tod bezwungen und besiegt wird [65]. Nicht Christi Sterben und Auferstehen verbürgt den Sieg, sondern der Gehorsam gegen Christi Gesetz! Wer in Ewigkeit bleiben will, muß den Willen des ewigen Gottes tun [66].

So bezieht Cyprian auch die Unsterblichkeitshoffnung in den Rahmen werktätiger Handlungen der Gerechtigkeit, und die Fragen, die Irenäus so stark bewegten, wie es um Belebung oder Umwandlung des todgeweihten Körpers steht, lassen ihn vollkommen gleichgültig; vom Verdammten sagt er einmal, Seele und Leib müßten in den Höllenflammen ewig leiden [67], aber im übrigen bleibt jede Deutung offen.

Bis das Verwesliche die Unverweslichkeit angezogen hat, steht der Christ unter denselben Gesetzen wie andere Menschen, ist also auch sterblich [68], aber er kennt keine Todesfurcht, denn er hat die tröstliche Gewißheit, daß Christus ihn emporführen wird [69], und jeder sollte wünschen, bald nach Christi Gestalt umgeformt zu werden [70]. Sterben ist Gewinn, denn es befreit von den Fallstricken der Welt, den Sünden und Lastern des Fleisches [71], und der Tod ist der Eingang zu Unsterblichkeit und ewiger Sicherheit [72].

Bei Cyprian läßt sich unschwer beobachten, wie er von seiner Grundhaltung aus einzelne Momente der Paulustheologie als homogen

---

[60]) De dom. or. 14 (276, 24) u. 25 (286, 6). [61]) De dom. or. 24 (285, 6). [62]) De bon. pat. 11 (405, 9) u. 17 (409, 16). [63]) De op. et el. 1 (373, 13). Gebote Christi: ebd. 7 (378, 21) u. 17 (387, 7). De un. eccl. 25 (232, 3) u. 24 (231, 19). De dom. or. 28 (287, 24). [64]) De zel. et liv. 4 (421, 11). [65]) De un. eccl. 2 (210, 11). [66]) De dom. or. 14 (277, 20). [67]) Ad. Demetr. 24 (368, 18). [68]) De mort. 8 (301, 12) u. 19 (364, 15). [69]) De mort. 21 (310, 10). [70]) De mort. 22 (310, 25 f.) mit Phil 3 20-21a. Ep. 76, 2 (830, 8). [71]) De mort. 7 (301, 2) mit Phil 1 21. Ebd. c. 15 (306, 9). [72]) De mort. 3 (299, 7).

aufnimmt, manche mit den eigenen Anschauungen verschmilzt und andere wie unbehauene Findlinge neben dem eigenen Gedankengebäude liegen läßt. So finden sich auch einzelne Bemerkungen, die stärker in den Geist des Paulus eingedrungen zu sein scheinen, die sich aber den überwiegenden Aussagen Cyprians nicht organisch einfügen.

Niemand ist stark aus eigenen Kräften, nur Gottes Gnade und Barmherzigkeit bieten Sicherheit [73]. Bekenntnis und Glaube verschaffen bei ernster Reue Zugang zur immer offenen Gnade [74]. Wir sind Sünder, sündigen täglich und stehen in steter Schuld vor Gott [75]. Christus allein, der für unsere Sünden litt und dahingegeben wurde, kann die gegen ihn begangenen Sünden vergeben [76]. Erlösung erlangen wir durch Christi Kreuz und Leiden [77], Ewigkeit und Unsterblichkeit durch Christi Blut [78].

Ebenso wie Tertullian beschäftigen ihn die Fragen der christlichen Sitte, und ebenso findet er in Pauluszitaten die praktische Nutzanwendung. Wer den Menschen gefallen will, ist kein Knecht Christi, also darf sich die Jungfrau nicht putzen [79]. Gal 6 14 protestiert Paulus gegen die Überschätzung der Beschneidung: er will sich nur des Kreuzes Christi rühmen; Cyprian verbindet die Stelle mit Gal 5 24: die eitle Jungfrau rühmt sich nicht des Kreuzes, sondern der Anmut ihres Fleisches, also befindet sie sich noch in den Lastern ihres Fleisches [80]. Die Lauterkeit und Wahrheit, die I Cor 5 7-8 wünschen, wird durch künstliche Schönheitsmittel, im besonderen Haarfärbemittel, getrübt [81]. Die paulinischen Sittlichkeitsforderungen sollen hier auch die Mode beeinflussen!

Gerade wenn man Cyprian unmittelbar nach seinem Lehrer Tertullian betrachtet, mit dem ihn besonders die praktischen Interessen verbinden, tritt klar zutage, wie groß der rein menschliche Gegensatz zwischen beiden ist. Alle Schriften tragen den Stempel einer gütigen, abgeklärten Persönlichkeit von schöner, selbstverständlicher Würde. Der Autor verzichtet nach Möglichkeit auf die Strenge des Amtes und zieht es vor, durch das eindringliche Mahnwort christlicher Bruderliebe zu wirken. In ihm leben ethische Reinheit und religiöses Fühlen, — aber den Kernpunkt paulinischer Theologie erfaßt er

---

[73]) De dom. or. 14 (276, 27 f.). [74]) Ad Demetr. 25 (370, 8). Vgl. De pat. 4 (400, 6) mit Rm 2 4-6: Gottes Gericht ist gerecht, weil es erst so spät eintritt, um Gelegenheit zur Reue zu geben. [75]) De dom. or. 22 (283, 15). [76]) De laps. 17 (249, 17) in Angleichung an Rm 4 25. [77]) De op. et el. 17 (387, 7). Ad Demetr. 26 (370, 15). [78]) De op. et el. 26 (394, 8). Gemeindetheologie! [79]) De hab. virg. 5 (I, 190, 18) mit Gal 1 10 u. I Cor 7 32f. [80]) De hab. virg. 6 (I, 191, 17 f.). [81]) De hab. virg. 16 (198, 25 f.) mit I Cor 5 7-8.

ebenso wenig wie der temperamentvolle, zwischen rhetorischem Schwung und belehrender Trockenheit schwankende Tertullian. Bei Cyprian gewinnt die katholische Werkgerechtigkeit bereits deutliche Ausprägung.

Irenäus

Was den Angelpunkt des Paulusverständnisses bei **Irenäus** ausmacht, ist weniger das Kreisen um einen beherrschenden Zentralbegriff, als das Fehlen eines wichtigen paulinischen Gedankenkomplexes, den fast alle Männer der alten Kirche umgehen, was bei Irenäus aber besonders augenfällig ist, da er als Vertreter kleinasiatischer Theologie in einer wesentlich näher an Paulus heranführenden Traditionsgebundenheit steht, als das etwa in Karthago möglich ist. Irenäus kennt nicht die dämonische Macht der Sünde als Verhängnis und Schuld und hat die Konsequenzen folgerichtig gezogen. Aus dem Ansatz ergibt sich:

1. Die Linie »erster und zweiter Adam« kann trotz aller äußerlichen Ähnlichkeit nicht die Stringenz des paulinischen Systems besitzen.
2. Das Kreuz steht nicht betont im Zentrum der Heilstatsachen.
3. Die Unerfüllbarkeit des Gesetzes wird nicht erkannt; Gesetz und Evangelium brauchen deshalb nicht Gegensätze zu sein.
4. Der Glaube, die auf Christus vertrauende und durch Christus gespeiste Kraft, ist unwichtig, wenn der Mensch von sich aus bei richtiger Wahl zu Gott kommen kann.
5. Die paulinische Rechtfertigung — die Gerechterklärung des Sünders durch den barmherzigen Gott — ist nicht notwendig, um die Gottesgemeinschaft zu ermöglichen.
6. Da die Natur des Menschen nicht an sich sündhaft ist, bewirkt der Gottesgeist eher eine Unterstützung der naturhaft-guten Anlage als eine grundlegende sittliche Umgestaltung.

Paulus tritt als vollwertiger Apostel zu den Zwölf, die als dogmatische Einheit mit dem Lehrgehalt der Kirche übereinstimmen müssen. Ausgehend von der Vorstellung einer solchen einheitlichen Körperschaft muß ebenso eine Unterschätzung des Paulus gerügt [1], wie eine Ausnahmestellung verneint werden. Gegen die gnostische Überschätzung verweist Irenäus [2] als Argument auf I Cor 15 11 (ob nun ich oder jene, so verkündigen wir, wie ihr geglaubt habt) um zu beweisen, daß die anderen Apostel dasselbe lehrten wie Paulus, also auf Worte, die Paulus nur schrieb, um seine Gleichberechtigung zu

---

[1]) III, 15, 1 (II, 78-79). [2]) III, 13, 1—3 (II, 72-74).

betonen und zu erkämpfen — eine ausgleichende Gerechtigkeit der Kirchengeschichte. Mt 16 17 wird aufgeboten, um ein Gegengewicht zu bilden zu Gal 1 1 (ein Apostel nicht von Menschen). Um die Solidarität nicht zu zerstören, wird die wahre Bedeutung des Heidenapostels herabgedrückt und das »ich habe mehr gearbeitet als sie alle« [3] als relativ größerer Kraftaufwand, der im Wesen der Heidenmission begründet war, gedeutet.

Irenäus benutzt mit Ausnahme des ja leicht zu entbehrenden Philemon-Briefes alle paulinischen Schriften, die im Kanon vereinigt sind [4] und stellt vereinzelt auch einen Ausspruch des Apostels neben ein Herrenwort [5]. Es ist müßig zu fragen, ob bei ihm die Schätzung des großen Heidenlehrers ohne die von gnostischer Seite aus stark gepflegte Benutzung wohl geringer gewesen sei [6]. Fast möchte man es annehmen, denn die Art, in der Paulus aufgefaßt wird, legt die Vermutung nahe, daß hier kein innerer Drang vorhanden ist, den Apostel als Künder der Christusreligion anzuhören, sondern die Bemühung um die zu wahrende Einheit und Lauterkeit der Kirchenlehre. Da auch der theologische Schriftsteller in einer historischen Gebundenheit steht, kann er an den Fragen und Zweifeln seiner Zeit nicht achtlos vorübergehen; er wird ihnen vielmehr eine besondere Beachtung und eingehende Behandlung widmen. Insofern empfängt die Theologie die Themen von ihren Gegnern, und Kampfzeiten kirchlicher Lehrbildung begünstigen eher ein apologetisch als ein systematisch ausgerichtetes Schrifttum. Das Werk des Irenäus kann und mag niemals leugnen, daß es den Gnostikern die Autorität des Pauluswortes entwinden will, indem es der ketzerischen Auslegung eine gut kirchliche entgegenstellt. Der Anlaß erfordert und erklärt eine Beschränkung auf einzelne Gesichtspunkte und die zum Teil oberflächliche Verwendung von Zitaten, die oft nur um eines ursprünglich nebensächlichen Umstandes willen benutzt werden.

Betont der Gnostiker den unversöhnlichen Gegensatz des Geistig-Göttlichen und des Fleischlich-Irdischen, so folgt für ihn daraus einerseits die Trennung des obersten Gottes von dem Demiurgen und die des Menschen Jesus vom göttlichen Logos, andererseits die Auffassung der Erlösung als einer Befreiung von der fleischlichen Gebundenheit. Da Irenäus die Voraussetzung nicht teilt, folgert er in beiden Fragen das Gegenteil. So benutzt er eines Fülle von paulini-

[3]) IV, 24, 1—3 (II, 231). [4]) Vgl. Harnack, Dogmengeschichte I, 552 Anm. 2. [5]) IV, 37, 7 (II, 290) vgl. auch I, 6, 3 (I, 55) Gal 5 21 als »die Schriften«. [6]) Gegen Wernle S. 47 f. 103 f. genau entgegengesetzt Bonwetsch S. 36: »Auch wird durch nichts die Annahme nahe gelegt, daß erst die gnostische Wertung und Verwertung der Paulus-Briefe den Irenäus zu einer ebensolchen bestimmt habe«.

schen Zitaten, um die Einheit [7] Gottes und Jesu Christi zu belegen und eine noch größere zu dem Beweise, daß Paulus die leibliche Unvergänglichkeit gepredigt habe. Als exegetische Kuriosität [8] sei erwähnt, daß man nach Irenäus in II Cor 4 4 nicht eine Anspielung auf den Gott dieser Welt finden darf, sondern den durch die Stileigenart verdunkelten Sinn herausstellen muß, wonach in Wirklichkeit Gott die Herzen der Ungläubigen dieser Welt verblendet. Da aber die Einheit Gottes ein urchristlicher Gedanke ist, vermag seine Behandlung nichts spezifisch Paulinisches zu fördern, wie übrigens auch die zahlreichen Zitate über Einheit und Erhabenheit der Kirche, die hier umfassende Institution und nicht mehr Gemeinde ist, für ein inhaltliches Verständnis des Paulus nicht ergiebig sind, obwohl Irenäus auch hier gern mit paulinischen Wendungen operiert, um die Gnostiker mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Lediglich um die Einheit Jesu Christi zu zeichnen, wird eine so tiefe Stelle wie Rm 6 3-4 verwendet (Taufe in Christi Tod) und Rm 5 17, wo Paulus dem sündigen Adam den sühnenden Christus gegenüberstellt, verdankt seine Benutzung dem Zahlwort, da von dem einen Jesus Christus die Rede ist [9].

Der Mensch erhielt die Kenntnis von Gut und Böse. Beides ist notwendig, um eine Wahl des Besseren zu ermöglichen [10]. Alle sind gleichermaßen zum Guten befähigt [11]. Gott mahnt nur, aber er zwingt nicht, ebenso wenig zum Handeln, wie zum Glauben [12], und Christus weist als Lehrer darauf hin, daß man die Freiheit dazu verwenden müsse, sich gehorsam den göttlichen Geboten zu neigen, auf diese Weise die vorhandene Freiheit »restaurierend« und stärkend [13]. Wer das »Gesetz der Freiheit« übertritt, fällt durch eigene Schuld [14], und seiner Entscheidung ist es überlassen, ob er Weizen oder Spreu werden will. Gerade weil der Mensch ebenso über den freien Willen verfügt wie Gott (!), rät Paulus, das eine zu tun und das andere zu lassen [15], droht in Rm 2 4-7 dem Strafe an, der das Böse tut, obwohl er das Gute hätte tun können, und nur dann ist das Leben ein Kampf, wenn man das Gute nicht aus der Natur, sondern aus dem Willen

---

[7]) Vgl. u. a. IV, 9, 2 (II, 170): er stellt dort Phil 3 12, I Cor 4 4 u. 13 9-10 zusammen und schließt daraus: zur Zeit der Vollendung werden wir nicht einen andern, sondern denselben Vater sehen. S. Harnack DG 556. [8]) III, 7, 1 (II, 25 f.). Ebenso Tertullian Adv. Marc. V, 11 (III, 613, 3). Vgl. d'Alès, La Théologie de Tertullien, 1905, (S. 247). [9]) III, 16, 9 (II, 90 f.). [10]) IV, 39, 1 (II, 298), vgl. Methodius. [11]) IV, 37, 2 (II, 286). Zusammenhängend über die Willensfreiheit das ganze c. 37 (II, 285-291). [12]) IV, 37, 3 (II, 288) u. IV, 37, 5 (II, 289). [13]) V, 1, 1 (II, 314 f.). III, 23, 2 (II, 126). [14]) IV, 39, 3 (II, 299). [15]) IV, 4, 3 (II, 154). IV, 37, 4 (II, 288).

vollbringt [16]. Die starke Betonung der Willensfreiheit, die an Stelle des sündigen Hanges doch wieder die Einzelsünde setzt, und die Irenäus ganz im Sinne des Paulus zu vertreten glaubt, trennt ihn scharf von der paulinischen Theologie [17].

Daneben läuft eine andere Linie, die Paulus vorgezeichnet hat. In Adam, der gleichsam die Menschheit in sich begreift, sind wir alle gestorben und mit ihm unter das Todesgeschick beschlossen [18], da von der Zeit an der Teufel Gewalt über den Menschen gewann. Der Ungehorsam gegen Gott ist Tod, so drückt Irenäus den ganzen Ernst der Sünde aus [19]. Wie die Sündhaftigkeit sich fortpflanzt, sagt er ebenso wenig wie der Apostel. Wie einst durch den Ungehorsam eines Menschen Sünde und Tod, so kamen durch Jesus Gerechtigkeit und Leben. Im Anschluß an Phil 2 8 heißt es, daß die Menschheit im ersten Adam gegen Gottes Gebot verstößt, im zweiten versöhnt wird, da sie gehorsam bis zum Tode am Kreuz gewesen ist [20]. Das Schlimme, Unwiderrufliche jedoch, das dem Falle Adams folgt, ist nicht so die grundlegende ethische Verderbnis, als der Verlust des Lebens, im besonderen der fleischlichen Unvergänglichkeit [21].

Gott schenkte in seiner Güte den freien Willen als besonderes Zeichen der Gottesebenbildlichkeit, obwohl er um die menschliche Schwäche wußte. Es entspricht dem göttlichen Heilsplan, daß erst der Mensch als solcher erschaffen und dann erst das Sterbliche vom Unsterblichen verschlungen wurde. Wir sind erst Menschen und dann Götter (Ps 81 6) [22]. Auch Fall und Sünde sind in den großen Erziehungs- und Heilsplan Gottes eingesponnen [23]. So verliert der Fall Adams trotz der Betonung, daß er eine Beleidigung Gottes und von Menschen nicht wieder gut zu machen sei [24], den Charakter der »Menschheits-Katastrophe«, Adam selbst die Bedeutung als Typus

---

[16]) IV, 37, 7 (II, 290). [17]) Bonwetsch (S. 138) sieht in dieser »Freiheit sittlicher Selbstentscheidung« nur den Gegensatz zur »gnostischen Zurückführung des religiösen und sittlichen Verhaltens auf die mehr oder minder geistige Natur des Menschen«. [18]) V, 12, 3 (II, 352). V, 21, 1 (II, 380 f.) u. 3 (383—384). Vgl. Duncker S. 147, Boehringer S. 484. Bonwetsch S. 80. [19]) IV, 39, I (II, 298). III, 18, 7 (II, 101). [20]) V, 16, 3 (II, 368). III, 21, 10 (II, 120). III, 22, 3 (II, 123). V, 21, 1 u. 2. (II, 380—383) mit Gal 3 19 u. 4 4. V, 1, 3 (II, 314), Christus als geistiger Adam. Epid. 34 (TU 19): Gehorsamstat am Kreuz. Epid. 31 (TU 18): Tod durch Adams Ungehorsam. [21]) Doch bezeichnet Irenäus den leiblichen Tod auch als ein Gut, das die Sünde nicht unsterblich sein läßt. III, 23, 6 (II, 128 f.). Vgl. Methodius De res. I, 38, 5, II, 6, 3; (vgl. S. 113 f.). Harnack, Dogmengesch. S. 592. Richtig Bonwetsch S. 81: »Ein Zurückgehen des abendländisch vertieften Verständnisses der Sünde auf Irenäus läßt sich daher nur in bedingter Weise behaupten«. [22]) IV, 38, 4 (II, 297). IV, 39, 2 (II, 298). Vgl. Clem. Alex. (S. 97 f.). [23]) III, 20, I (II, 105 f.). [24]) III, 18, 2 (II, 95). V, 14, 3 (II, 362). V, 16, 3 (II, 368).

des Gottabgewandten, und daß Christus den Menschen die Freiheit gebracht habe, ist nur in relativem Sinne zu verstehen [25].

Was Paulus an der Menschwerdung als Wunder betrachtet, ist die unverdiente Gnadentat Gottes, Jesu freiwilliger Verzicht und seine Entäußerung zu niedriger Knechtsgestalt. Das Entscheidende für ihn ist aber die Überwindung des Fleisches durch den Gehorsam bis zum Tode, nicht der Jesus im Fleisch, sondern der auferstandene und verklärte Christus, ebenso nicht die Erhöhung des sterblichen Fleisches beim einzelnen Christen, sondern die geistgespeiste Kraft zur Überwindung der fleischlichen Sünde. Da Irenäus an das Fleisch nicht die Sklaverei der Sünde gebunden glaubt, wird die Menschwerdung in ihrem Charakter unerhörten göttlichen Erbarmens und entsagender Erniedrigung eingeschränkt. Sie ist zwar noch ein Wunder, aber das besteht darin, daß der Logos Gottes sich überhaupt mit dem todgeweihten Fleisch verbinden konnte und ihm so zum Leben verhalf [26].

In der Gegenüberstellung zu gnostischen Äonenspekulationen wird einmal der Ertrag von Jesu Leiden zusammengefaßt [27]. Es gibt dem verlorenen Menschen die Unvergänglichkeit wieder, vermittelt die Erkenntnis Gottes als Inhalt seines Erlösungswerkes und gibt Kraft und Stärke zur Überwindung des Bösen. Die Zusammenstellung der Glieder: »Vernichtung des Todes, Aufhebung des Irrtums und der Unwissenheit, Offenbarung von Leben und Wahrheit, Geschenk der Unvergänglichkeit« zeichnet in klarster Fortsetzung der johanneischen Linie die theologische Grundhaltung des Irenäus.

Wenn Irenäus den wichtigsten Lehrgehalt der apostolischen Kirche zusammenfaßt, dann erschöpft er sich in der Aufzählung: der eine Gott Vater, Menschwerdung des Sohnes, Gaben des Geistes, Gebote, Formen kirchlicher Verfassung, Ankunft des Herrn, Heiligung von Leib und Seele [28]. Einen Hinweis auf Leiden und Sterben Jesu suchen wir hier vergeblich. Wo er es sonst behandelt, ist es häufig in Paulusworten ausgedrückt oder doch an solche angeschlossen und dient der Illustration eines anderen Theologumenon. Wie unverarbeitet die paulinische Lehre vom Kreuzestod geblieben ist, erhellt daraus, daß seine absolute und überzeitliche Bedeutung auf eine

---

[25]) Vgl. Bousset, Kyrios Christos S. 354. [26]) Bousset, Kyrios Christos S. 344: »Die Menschheit, die Jesus annahm, ist ihm nicht etwas, was vorübergehend angelegt und wieder abgelegt wird, sie hat ewigen Wert. Denn das Endziel, das dem Irenäus vor Augen schwebt, ist die wunderbare Einheit von Göttlichem und Menschlichem«. [27]) II, 20, 3 (I, 323). [28]) Vgl. Bousset, Kyrios Christos, S. 338: »Nirgends originale Auseinandersetzung und Darlegung des Kreuzesleidens .... vom Hauptgedanken der Vereinigung göttlichen und menschlichen Wesens überschattet«.

gewissermaßen historisch beschränkte begrenzt werden kann [29]: Jesu Tod erfolgte um der Alten willen und bedeutet für diese Heiligung und Erlösung. Die jetzt Lebenden aber müssen, falls sie der Erkenntnis Christi zuwiderhandeln, ewigen Ausschluß vom Gottesreich fürchten, da es für sie keine Vergebung der Sünden mehr gibt. Für sie stirbt Christus nicht mehr, denn es wird ja nach Rm 6 9 der Tod nicht mehr über ihn herrschen (!).

Jesus tritt fernerhin nur als richtender Herr in der Doxa des Vaters auf. So wird die paulinische Gewißheit, daß die Macht der Sünde gebrochen ist, weil Jesus ein für allemal der Sünde starb, verflacht und umgebogen. Besonders wichtig am Kreuzestod erscheint in der Darstellung bei Irenäus der Umstand, daß der wirkliche Christus litt, der Logos in Menschengestalt [30]. Col 1 21-22 werden angeführt [31], weil von der »Versöhnung mit dem Leibe seines Fleisches« die Rede ist; auf den Zusatz »durch den Tod«, der für Paulus das Wesentliche enthält, könnte Irenäus unschwer verzichten. Jesus mußte von Fleisch und Blut sein, um die Rekapitulation des Fleisches ins Werk zu setzen, die Erlösung zu vollbringen, dem Menschen den Besitz des Heilsgutes zu verschaffen.

Der letzte Sinn der Rekapitulation, die tiefste Bedeutung der Menschwerdung und Gehorsamstat Jesu besteht darin, uns Anteil an der Unvergänglichkeit zu verschaffen und die Fesseln des Todes zu zerreißen, in die Adams Ungehorsam die Menschheit verstrickte [32]. Das Heil, das der gefallene Mensch von sich aus nicht wiedererlangen konnte [33], die Erlösung jener, die sich selbst nicht zu erlösen vermochten [34], nachdem sie infolge teuflischen Neides das Gebot zwar ohne Überlegung, aber doch mit Bosheit übertraten [35], in Christus wurden sie Wirklichkeit. Da aber sein Fleisch und Blut uns das Leben

---

[29]) IV, 27, 2 (II, 242). [30]) Vgl. III, 18, 2—3 (II, 95—97) mit einer Fülle tiefster Zitate. [31]) V, 14, 2 (II, 361—362). [32]) Epid. 31 (T. U. 18). Harnack, Dogmengeschichte S. 612: »Die beiläufige Erwähnung der Sündenvergebung als Ertrag der Erlösung durch Christus bedeutet nicht die Wendung zu einer spezifischen Wertung der Sünde im Sinne Augustins. Das Entscheidende ist ihm die Aufhebung des Todeszustandes, der zwar den Ungehorsam (die Sünde) zu seiner Wurzel hat, aber das eigentlich Schreckliche ist, weil in dieser Hinfälligkeit die necessitas peccandi und alles Schlimmere gegeben ist.« Vgl. R. Seeberg Dog. Gesch. I, 413 [2]. »Todhaftigkeit, die die Sünde in sich schließt«. Loofs Dogmengeschichte S. 146: »Er hat auch der Rekapitulationslehre einige paulinische Gedanken über Sündenvergebung und Reconciliatio eingefügt, ohne ihnen eine zentrale Bedeutung zu geben«. [33]) III, 18, 2 (II, 95). [34]) III, 20, 3 (II, 107—108) mit Rm 7 18 u. 24. [35]) IV, 40, 3 (II, 303), vgl. Methodius (S. 115).

erwarben, so verurteilt I Cor 15 53 lediglich die fleischliche Tat [36], und so ist das Heilsgut im Grunde nichts anderes als die Unvergänglichkeit und Auferstehung des Fleisches, die — so meint Irenäus — der Apostel klar und deutlich gepredigt hat [37], und deren Beachtung das einzige richtige Verständnis der Paulusworte ermöglicht. Da weder Seele noch Geist sterblich sind, das Sterbliche aber vom Leben verschlungen werden soll, so bietet II Cor 5 4 den Beweis der Unverweslichkeit [38], durch die Gott als deren Urheber gepriesen und so die Mahnung von I Cor 6 20 (verherrlicht Gott in eurem Leibe) befolgt wird. II Cor 4 10, im Textzusammenhang das Verzehren des irdischen Fleisches und die Hoffnung auf die pneumatische Leiblichkeit ausdrückend, soll jetzt bezeugen [39], daß es sich in Zeitlichkeit und Ewigkeit um denselben Leib handelt. Das in Herrlichkeit aufsprossende Weizenkorn [40] ist das Fleisch, und unter dem auferstehenden geistigen Leibe ist der sterbliche Körper zu verstehen, der zwar beim Verlust der Seele stirbt, aber durch den Geist als geistiger Körper aufersteht.

Zur lebendigen Seele geworden (I Cor 15 45-46) verlor der Mensch durch seine Wahl des Schlechten das Leben, doch ebenso wird er Geist und Leben in sich aufnehmen, wenn er zum Besseren zurückfindet [41]. Der Mensch besteht aus Fleisch, Seele und Geist. Je nachdem die Seele sich für den Geist oder das Fleisch entscheidet, wird sie von dem erlösenden Gottesgeist erhoben oder vom Fleisch zu den irdischen Begierden herabgezogen. In diesem Falle ist der Mensch Fleisch und Blut, besitzt das Leben nicht und kann das Gottesreich nicht besitzen [42]. Die ketzerische (wörtliche und zutreffende) Auslegung von I Cor 15 50 (Fleisch und Blut) stößt den ganzen Heilsplan Gottes um [43]. Vermag es gemäß II Cor 3 3 das fleischliche Herz, den Geist in sich aufzunehmen [44], und kann der Leib durch die Eucharistie gekräftigt werden [45], warum sollte er dann nicht in der Auferstehung das geistgespendete Leben erhalten, zumal gerade das Fleisch für das Bekenntnis Gottes leidet [46]! I Cor 15 49 (Bild des Himmlischen und Irdischen) ist als Aufforderung zu einem rechten Lebenswandel zu verstehen, der den empfangenen Geist bewahrt [47]. Dieser verändert

---

[36]) V, 14, 4 (II, 362—363). Als weiteres Argument: Rm 6 12-13.... »mit eben denselben Gliedern«, vgl. Epid. I, 3, 37 (T. U. 21), dort auch »in Sünden geboren werden«. [37]) V, 13, 5 (II, 360). [38]) V, 13, 3 (II, 357). V, 7, 1 (II, 336) mit Rm 8 11 u. I Cor 15, 42 u. 36. [39]) V, 13, 4 (II, 358). [40]) V, 7, 2 (II, 338). [41]) V, 12, 2 (II, 350—351). [42]) V, 9, 1—2 (II, 341 f.). [43]) V, 13, 2 (II, 356). [44]) V, 13, 4 (II, 358). [45]) V, 2, 2—3 (II, 318—323). [46]) V, 13, 4 (II, 359) mit I Cor 15 32. 13-21 u. Phil 3 10. Vgl. V, 12, 6 (II, 354): Die Heilungen Jesu an menschlichen Gliedern sind nur dann wirklich wertvoll, wenn dieser Nutzen ein ewiger war. [47]) V, 9, 3 (II, 343).

zwar nur die Werke und nicht das Fleisch selbst [48], aber wenn wir die Begierde ablegen, den alten Menschen ausziehen (Col 3 9), dann macht der Herr die Substanz des Fleisches lebendig, so daß Phil 1 22 durch den programmatisch zusammenfassenden Satz gekrönt werden kann: »Die Frucht des Wirkens im Geiste ist das Heil des Fleisches« [49].

Daß für Irenäus die pneumatische Gedankenlinie des Paulus maßgebend war, läßt sich in seinem Werk auf Schritt und Tritt spüren, aber es erscheint doch fraglich, ob er dabei »tief in den Geist des Paulus eingetaucht« ist [50]. Was Irenäus über den Geist aussagt, ist deshalb so bestrickend, weil es durch seine paulinischen Wendungen auch paulinisch klingt, aber eine exakte Exegese deckt die leisen, aber grundlegenden Abweichungen auf.

Auch Irenäus kennt die objektiven Heilstatsachen für das Vorhandensein des Geistes (Christi Tod, Verkündigung des Evangeliums [51], Taufe) und teilt mit dem Apostel die Ansicht, daß ein Handeln, das dem Impuls des Gottesgeistes entspricht, ein geistiges ist [52], aber der Unterschied ist unverkennbar. Paulus weiß, daß trotz des Geistbesitzes dem gesamten Leben des Christen der stete Kampf um die Niederringung der immer aufs neue das Haupt erhebenden Sünde des Fleisches nicht erspart bleibt. Aber der Geist ist doch lebendige Kraft, mystische Verbundenheit mit Christus, und wo er am Werke ist, verleiht er von sich aus sittliche Kraft. Irenäus aber kann von einem »Rat des Geistes« sprechen [53], und dieser deckt sich mit dem, was die Vernunft gebietet: ein Leben, das der Ratio entspricht und die Begierden zügelt — also eigentlich nichts anderes, als ein in christliches Gewand gehülltes Wiederaufleben der antiken Moralphilosophie: Lehrbarkeit der Tugend und vernunftgemäßes Leben. Es kann ja nicht anders sein, da die Natur des Menschen bei Irenäus nicht durch den Einfluß des Fleisches grundlegend belastet und verdorben, sondern höchstens in ihrer aufsteigenden Entwicklung unterbrochen ist. Der Gottesgeist knüpft also, soweit er ethische Bedeutung besitzt, lediglich die zerrissenen Fäden zusammen, um eine reibungslose Abwicklung zu ermöglichen. Was er rät, ist identisch mit dem ungehemmten Trieb reiner Menschennatur.

---

[48]) V, 10, 2 (II, 346 f.) mit Rm 8 8-9. 10-14. I Cor 15 53. Paulus tadelt nur die »Begierden« des Fleisches, vgl. Methodius (S. 113). Vgl. V, 11, I u. 2 (II, 347 f.). Das ganze c. 10 eine Deutung des paulinischen Gleichnisses vom wilden und edlen Ölbaum. (Rm 11 17 f.). [49]) V, 12, 3 u. 4 (II, 351 f.). V, 6, 1 (II, 333 f.). V, 3, 1 (II, 325). V, 21, 3 (II, 384), Unverweslichkeit als Gabe Gottes, vgl. Methodius (S. 114 f.). Vgl. V, 36, 1 (II, 426 f.): nach I Cor 7 31 vergeht auch nur die Gestalt dieser Welt als das, worin der Mensch sündigte, die Substanz bleibt bestehen. [50]) so R. Seeberg, Dog. Gesch. I, 365. [51]) V, 9, 5 (II, 344 f.). Vgl. V, 1, 1, (II, 315). [52]) V, 9, 2 (II, 342—343). III, 17, 1 (II, 92). [53]) V, 8, 2 (II, 340).

Meister und Schüler sprechen von einem Überwinden des Fleisches, aber bei Paulus geht es letztlich um dessen Vernichtung, bei Irenäus um dessen Erhöhung [54]. Nicht die paulinische Taufmystik mit dem Sterben des Sünders und der Auferstehung zu einem neuen sittlichen Leben in Christus wird reproduziert, denn die Aufnahme des Geistes, die den Menschen geistig macht, bedeutet im Grunde keine religiös sittliche Erneuerung, sondern sie bildet den Anfang der Veränderung irdisch-menschlichen Wesens. Die Vergottung des Irenäus ist eher ein hellenistisch-neuplatonischer Wunschtraum als paulinische Mystik. Rm 6 12-13 werden nicht auf die sittliche Wiedergeburt bezogen, sondern auf das durch die Gerechtigkeit erlangte Leben [55], das heißt, den Besitz des Gottesreiches durch »Fleisch und Blut«. Das Fleisch beweist die Stärke des Geistes [56] vor allem dadurch, daß die Glieder, die sich in Erde auflösen, vom Geist ergriffen und in das Himmelreich übertragen werden. Das Fleisch allein in seinem Blut kann zwar das Reich Gottes nicht erben, doch die Substanz des Fleisches bleibt erhalten, wenn das Lebendige das Tote ergreift, der Geist das Fleisch, denn das Unterpfand des Geistes macht geistig und läßt das Sterbliche vom Unsterblichen verschlingen [57]. Der Geist bewirkt »eine Umschaffung durch Bekleidung mit einer Übernatur« [58].

Der Gegensatz von Gesetz und Evangelium, den Paulus so stark empfindet, weicht bei Irenäus einer harmonisch verlaufenden, geschichtlich bedingten Linie. Bereits vor dem Bestehen des Dekalogs genügte die Befolgung der Naturgesetze, um den Menschen zu rechtfertigen! Ohne sie gab es kein Heil; der Dekalog faßt sie in gesetzliche Formen [59]. Als der Ungehorsam des Volkes wuchs, wurde das Gesetz durch verschiedenartige Vorschriften erweitert, und nur diese Gebote der Knechtschaft werden durch das »NT der Freiheit« aufgehoben, die Naturgebote dagegen erweitert und vollendet [60]. Aus Gal 3 24 weiß Irenäus, daß das Gesetz der Erzieher auf Christus hin ist, folgert aber daraus, daß man den Unglauben einzelner nicht dem Gesetz zur Last legen dürfe, das die Menschen keineswegs hinderte, an den Sohn Gottes zu glauben, sondern sie sogar dazu ermahnte [61]. Da das Gesetz geistig war (Rm 7 14), konnte es die Sünde nur offenbaren, aber nicht aufheben, weil die Sünde nicht über den Geist, sondern über den

[54]) u. a. V, 9, 2 (II, 342—343), das als Kommentar zu Rm 8 13 gelten könnte. Vgl. sämtliche Kapitel über die Auferstehung des Fleisches, besonders V, cc. 6—12 (II, 333—354). Vgl. auch Epid. 42 (T. U. 23 f.). [55]) V, 14, 3 u. 4 (II, 362—363). [56]) V, 9, 2—5 (II, 342—345). [57]) V, 8, 1 (II, 339). [58]) so Bonwetsch S. 143 in guter Formulierung. [59]) IV, 13, 1 (II, 180). IV, 15, 1 (II, 186). 16, 2—3 (II, 190). [60]) IV, 13, 1—4 (II, 180—183). 16, 5 (II, 192). Zu NT der Freiheit IV, 9, 1 (II, 169). [61]) IV, 2, 4 (II, 148).

Menschen herrscht [62]! Das vermochte erst der Mensch Jesus, der als »Ende des Gesetzes« notwendigerweise auch dessen Anfang sein mußte [63] und nicht als Überwindung sondern als Erfüllung des Gesetzes gefaßt wird [64]. Durch Umstellung der Worte von Gal 3 19 gewinnt es den Anschein, als liege das Gesetz in der Hand des Mittlers und sei für den Samen bestimmt. Außerdem läßt Irenäus den Zusatz »um der Übertretungen willen« aus und entstellt so den Gedankengang, demzufolge nicht das Gesetz, sondern die Verheißung zum Erbe führt [65]. In dem Erweis der apostolischen Verkündigung heißt es mehrfach, daß an Stelle des Gesetzes jetzt »Glaube und Liebe« herrschen [66]; die religiöse Ethik kommt zu ihrem Rechte, aber die Erkenntnis, daß die Gesetzlichkeit des alten Bundes und das Glaubensleben des NT Gegensätze sind, geht Irenäus auch dabei nicht auf. Das Gesetz ist überflüssig, da seine historisch begrenzte Erziehungsaufgabe erledigt ist; wir stehen ja jetzt dem Vater von Angesicht zu Angesicht gegenüber [67].

Da der Mensch über die freie Willensentscheidung und damit die Möglichkeit einer Wahl des sittlich Guten verfügt, ist es nur folgerichtig, wenn es die Voraussetzung des Geistempfanges bildet, daß wir abgesehen von der Berufung uns auch mit den »Werken der Gerechtigkeit« schmücken, in denen Irenäus das »hochzeitliche« Gewand von II Cor 5 4 erblickt [68]. Dem Glauben konnte er in diesem Zusammenhang keine wesentliche Bedeutung einräumen, denn dieser Begriff ist, obwohl verschiedenartig geprägt, nicht paulinisch orientiert.

Glaube ist objektiv der Inbegriff der kirchlichen Lehrverkündigung von der Heilsordnung Gottes und subjektiv die Zustimmung des einzelnen zu ihr. Dieser Glaube ist das Geschenk des Heiligen Geistes an die Kirche, und in ihr findet man die »Gemeinschaft mit Christus, das heißt, den Heiligen Geist ... die Befestigung unseres Glaubens, die Himmelsleiter zu Gott« [69]. »Gemeinschaft mit Christus« meint hier nicht die personhaft-mystische Verbindung mit dem erhöhten Herrn, sondern den Anschluß an die kirchliche Tradition. Auch Irenäus sieht (im Anschluß an Gal 3 5-9) in Abraham das Vorbild unseres Glaubens. Während aber Paulus daraus den Gegensatz

---

[62]) III, 18, 7 (II, 101). [63]) IV, 12, 4 (II, 179) mit Rm 10 3-4. IV, 2, 3 (II, 148): Aus Moses sprach Jesus. [64]) IV, 34, 2 (II, 270) mit Rm 3 21 u. 1 17. IV, 8, 2 (II, 166). IV, 4, 2 (II, 152): das Gesetz bestand bis Joh. vgl. Methodius (S. 116). [65]) III, 7, 2 (II, 26). Auch das NT wird gelegentlich als Gesetz gefaßt, vgl. IV, 15, 2 (II, 188). [66]) Epid. 87 (T. U. 45). 89 (T. U. 46). 95 (T. U. 49) mit Rm 13 10. [67]) Epid. 96 (T. U. 49). [68]) IV, 36, 6 (II, 281 f.). [69]) Epid. 3 u. 42 (T. U. 3 u. 23 f.). III, 24, 1 (II, 131). III, 3, 3 (II, 10 f.).

von Glaubens- und Werkgerechtigkeit entwickelt und Christus als die Erlösung vom Fluche des Gesetzes preist, erblickt Irenäus in Abraham den Vater der Heiden, weil wir mit ihm den »Glauben«, das heißt das Trauen auf die in der Zukunft verwirklichten Verheißungen Gottes gemeinsam haben [70]. Jedoch sucht und findet auch Irenäus einen Weg, die Glaubensgerechtigkeit des Abraham spezifisch christlich zu deuten und fruchtbar zu machen. Der Patriarch sah als Prophet schon Ankunft und Leiden des Herrn voraus, also die eigentlichen Bedingungen der Rettung [71]. Wenn also ausdrücklich gesagt wird, daß der Glaube an den höchsten Gott den Menschen rechtfertigt, dann ist in weiterem Sinne auch die Persönlichkeit Christi in dem Inhalt des rechtfertigenden Glaubens inbegriffen, aber es geht nicht um den Christus der paulinischen Mystik, sondern den traditionsgebundenen Christus der regula fidei.

Die Gerechten sind die, die infolge der Offenbarung durch den Sohn an den Vater glauben; ihm glauben heißt seinen Willen tun. An alle erging die Offenbarung durch Christus und das Wort; wer sich ihnen versagt, verfällt mit Recht dem Gericht, da er sich selbst freiwillig für die Finsternis entschied [72]. Hier ist also »Glaube« identisch mit der von der inneren Bereitwilligkeit abhängigen Gotteserkenntnis, die den Menschen die sittliche Forderung Gottes wissen und deshalb tun läßt. Die Linie kleinasiatischer Theologie, die in scharfer Ausprägung von Johannes ausgeht, tritt klar zutage. Auch Irenäus nennt als Wesen des Christentums die »Wahrheit« [73], in der sich die Gotteserkenntnis manifestiert und an der sich das Schicksal der Menschheit je nach »Glauben« oder »Unglauben« entscheidet.

Überblickt man die Theologie des Irenäus, so scheint es bei den vielen negativ verlaufenen Versuchen, als sei sein Studium der paulinischen Briefe von immerwährendem Mißverstehen begleitet gewesen. Die Mißverständnisse sind zwar unleugbar, und doch nimmt Irenäus mit Recht eine Sonderstellung ein, deren Überschätzung ihm vereinzelt sogar das Prädikat eines »paulinischen Theologen« verschafften [74].

Seine Ausführungen sind häufig durchzogen von echter religiöser Wärme, für die er besonders in dem Schriftchen »Erweis der apostolischen Verkündigung« Töne reinster Innerlichkeit findet. Wenn er betont, daß auch der mit Werken Geschmückte Berufung und Gaben Gottes unwürdig und unverdient empfängt [75], daß Gott stets der

---

[70]) IV, 21, 1 (II, 225). IV, 5, 3—4 (II, 156). [71]) IV, 5, 5 (II, 157). [72]) IV, 6, 5 (II, 160). [73]) IV, 6, 7 (II, 161). III, 3, 4 (II, 13). [74]) so Stolle S. 288 (zitiert bei Bonwetsch S. 143). [75]) IV, 36, 6 (II, 282).

Gebende, der Mensch stets der Nehmende ist [76], daß die Liebe zu Gott und dem Nächsten des Gesetzes Erfüllung darstellt [77], dann vergessen wir zwar nicht, daß dem Irenäus die paulinische Theologie zum größten Teil verschlossen bleibt, aber wir spüren doch, daß etwas von der religiösen Stimmung des Apostels in ihm widerklingt. Die Themen, die Paulus angegeben hat, nimmt Irenäus wieder auf [78], und obwohl er die Probleme in nicht paulinischem Sinne beantwortet, sichert ihm die Tatsache an sich einen besonderen Platz in der Geschichte der alten Kirche. In seinen Werken läßt er den Apostel durch eine Häufung von Zitaten zu Worte kommen und befestigt durch diesen unzweifelhaften Beweis der Wertschätzung dessen Autorität. Wie sich die Folgezeit mit ihr auseinandersetzte, ist eine Frage für sich.

Hippolyt

Während Tertullian in seinen Schriften dem Christentum Karthagos Ausdruck verleiht, findet Rom seinen Sprecher in der Person des vielseitigen und gelehrten Hippolyt, der zwar der Kirche auf Grund seiner rigoristischen Bußpraxis und vor allem seines sogenannten »Ditheismus« als Ketzer gilt [1], der sich aber sonst in Lehre und Paulusexegese dem kirchlichen Rahmen widerspruchslos einfügt.

Es bedarf nicht der Notiz des Photius [2], um Hippolyt als einen Schüler des Irenäus zu erkennen. Er geht in den Bahnen seines Meisters, bevorzugt die gleichen Themen und behandelt sie auch da in dessen Sinn, wo sie auf der Paulusexegese aufbauen. Von seinem Paulusverständnis gilt das gleiche, was von Irenäus gesagt werden muß.

Da alle göttliche Offenbarung durch den Logos vermittelt ist, geht auch die alttestamentliche auf ihn zurück. Er hat auf dem Berge den Steinen das Gesetz Gottes eingegraben [3] und schenkte den Propheten ihre Weisheit [4]. Durch Gesetz und Propheten verkündigt [5], erscheint

[76]) IV, 11, 2 (II, 175). [77]) Epid. 95 (TU. 49). Harnacks Urteil (Dog. Gesch. S. 229 Anm. 2), daß Irenäus hier »die besten Schlußgedanken des Paulus wirklich verstanden und ergriffen hat«, erweckt eine zu günstige Vorstellung über das Paulusverständnis des Irenäus und deckt sich nicht mit Harnacks eigenen vorangehenden Ausführungen. [78]) Vgl. Lebreton S. 485, Probleme wie Fall, Erlösung, Heil: »Il est là au coeur du christianisme«, Apologeten und Alexandriner dagegen sind »plus préoccupés des mystères de la nature divine ou de la création du monde ....«

[1]) Refut. IX, 12, 20 f. IX, 12, 16. X, 33, 1—2. C. Noet. c. 10. [2]) Bibl. Cod. 121 (S. 94a, Bekker). [3]) in Dan. III, 14, 6—7 (I a, 150, 15). [4]) Antichr. 2 (I b, 5, 2). [5]) in Dan. IV, 11, 1 (I a, 210, 12). IV, 57, 2—3 (I a, 330, 13). c. Noet. 17 (55, 26 Lagarde).

Christus als die Erfüllung [6], unter das Gesetz getan [7] und als einziger alle Gerechtigkeit vollbringend [8]. Zwar spricht Hippolyt von der Knechtschaft und Last des Gesetzes, von dem Gericht des Fluches [9], aber das eigentlich Drückende des gesetzlichen Zustandes ist ihm das mangelnde Verständnis für den göttlichen Willen. Die Erfüllung durch Christus besteht im wesentlichen darin, daß er alles Dunkle erleuchtet und ins klare Licht der vollen Erkenntnis rückt [10]. So ist er zugleich der Mittler für Gesetz und Evangelium [11], die im ganzen doch eine Einheit bilden. Durch beide Testamente zeigt er den Glauben und spendet aus ihnen wie aus zwei Brüsten die Milch der Gebote [12]. Die Kirche ist im Besitz von Gesetz und Wort, das eine gibt Erkenntnis der Sünde (Rm 3 20), das andere Leben und Vergebung [13].

Auch fernerhin gilt die Verpflichtung auf die Gebote. Wer sie beobachtet, nicht die gesetzlichen Vorschriften verachtet, ruht sowohl auf ihnen wie auf der Lehre unseres Herrn [14], wer sie aber nicht bewahrt, wird — wie einst Adam infolge seines Ungehorsams das Paradies verlassen mußte — des Heiligen Geistes beraubt und aus der Kirche ausgestoßen [15].

Kirche ist nicht ein Ort, sondern die heilige Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden [16]. Glaube und Liebe, die Gebote Gottes und die Kraft des Heiligen Geistes gehören zu ihrem Wesen [17]. Der Glaube an Gott gibt dem Menschen die rechte Festigkeit [18], er ist Gnade, aber zugleich auch freiwillige Zustimmung zu dem Worte der Wahrheit und der Verheißung [19]. Der an Christus Glaubende baut sein Haus auf dem heiligen Fleisch Christi wie auf einem Felsen [20]. Glauben und Guthandeln gehören zusammen [21], der Gläubige wird also nicht sündigen. Wer unter dem Deckmantel der Gläubigkeit Böses tut oder seinen Glauben verläßt, setzt sich der härtesten göttlichen Strafe aus [22]; der Gehorsam gegen Gott ist wichtiger als der

[6]) Gen. Fr. 24 (I b, 62, 15). in Dan. IV, 33, 2 (I a, 272, 8). Vgl. Hohel. c. 2 (I a, 366, 5). Dan. et Nabuch. 18 (158, 17 Lagarde). [7]) Lc. Kat. Fr. 2 (I b, 267, 12). [8]) Prov. Fr. 17 (I b, 162, 24). [9]) Lc. Kat. Fr. 2 (I b, 267, 12). in Dan. IV, 24, 6 (I a, 246, 13). [10]) in Dan. IV, 33, 2 (I a, 272, 8). IV, 34, 3—4 (I a, 278, 1 f.). IV, 41, 1 (I a, 292, 5). Dan. et Nabuch. 19 (158, 30 u. 159, 6 Lagarde). [11]) Hohel. Fr. 8 (I a, 346, 13). [12]) Hohel. Fr. 11 (Ia, 348, 19). Hohel. Fr. 2 und 3 (Ia, 344, 3 u. 15. 345, 3). [13]) in Dan. I, 17, 12 (Ia, 29, 16). [14]) Gen. Fr. 29 (Ib, 62, 11). Vgl. Arab. Fr. Pentat. 13 (Ib, 97, 8). [15]) in Dan. I, 17, 13—14 (Ia, 29, 21). [16]) in Dan. I, 17, 6—7 (Ia, 28, 20). [17]) in Dan. I, 16, 2—3 u. 5 (Ia, 27, 9 u. 26, vgl. 26, 20). [18]) in Dan. IV, 7, 1 (Ia, 200, 5). Vgl. in Dan. IV, 26, 1 (Ia, 252, 8). [19]) in Dan. IV, 34, 4 (Ia, 278, 5). IV, 59, 6 (Ia, 336, 17). Ref. X 33, 13. [20]) Fr. 28. Prov. 24, 61 (Ib, 167, 9). [21]) in Dan. IV, 31, 5 (Ia, 270, 1). Vgl. Hohel. c. 4 (Ia, 373, 16). [22]) in Dan. I, 24, 4 (Ia, 36, 9). in Susann. (150, 7 Lagarde).

Gehorsam gegen Menschen. Wer um des Namens Christi willen vorgeführt wird und tut, was ihm die Menschen befehlen, um dem Märtyrertod zu entgehen, der stirbt Gott und lebt nur der Welt, so heißt es in merklicher Angleichung an Rm 6 11 [23]. Wer aber dem himmlischen Priester, das heißt Christus, glaubt, dessen Sünden werden ausgelöscht, denn Ungehorsam gegen Christus ist gleichbedeutend mit Fortdauer der Sünden, Glaube jedoch schließt Erkenntnis [24] und Vergebung ein [25].

Fortwährend gebiert die Kirche den in der Welt von den Ungläubigen verfolgten Logos [26]. Wie ein sich vierfach teilender Strom unaufhörlichen Wassers durchdringt Christus im vierteiligen Evangelium die Kirche und heiligt alle an ihn Glaubenden [27], schafft ein neues Geschlecht [28]. Beständig die Heiligen gebärend, wird er auch selbst wieder von den Heiligen geboren [29]. Aus jedem Gläubigen, dessen Seele mit Christus verbunden ist [30], spricht Christus selbst: er spricht die Worte Christi, wie durch dessen Mund redend [31].

Die Christologie kleidet sich wie bei Irenäus so auch bei Hippolyt häufig in das Gewand der Adam-Christus-Spekulation, und ebenso wie sein Lehrer setzt der römische Schüler das Heilswerk Christi in unmittelbare Verbindung mit der Verleihung der Unverweslichkeit. Auch wo er auf Phil. 2 anspielt, begnügt er sich nicht mit der Erwähnung von der Knechtsgestalt des Logos, sondern er spricht von dem Christus, der sich erniedrigte und die Gestalt des Sklaven Adam anzog [32] und bezeichnet auf diese Weise sofort das geschlossene System seiner Heilslehre. Der Logos kam vom Himmel herab und wurde Fleisch, wurde Mensch unter Menschen, doch ohne Sünde, durch sich Adam neu formend, um die Gefallenen zu retten und den an ihn Glaubenden die Aphtharsie darzubieten. Er ist der neue Mensch, der zweite Mensch vom Himmel (I Cor 15 47), in seiner Gestalt vereinigen sich das Himmlische des Logos und das Irdische des alten Adam [33]. Bei der Erscheinung des Herrn mußte das Himmlische irdisch werden, damit auch das Irdische zum Himmel ge-

---

[23]) in Dan. I, 21, 3—5 (Ia, 33, 9). [24]) in Dan. IV, 33, 6 (Ia, 274, 13). IV, 34, 1 (Ia, 274, 15). [25]) in Dan. IV, 32, 5 (Ia, 270, 16). 32, 7 (Ia, 272, 3). [26]) De ant. 61 (32, 5 Lagarde). Linie zu Methodius Sympos. VIII, 8. Vgl. Bonwetsch S. 59. [27]) in Dan. I, 17, 11 (Ia, 29, 11). [28]) Hohel. Fr. 15 (Ia, 352, 12). [29]) in Dan. I, 9, 8 (Ia, 17, 16). [30]) in Susann. (150, 8 Lagarde). [31]) in Dan. IV, 37, 6 (Ia, 284, 14). [32]) Adv. Iud. 2 (64, 11 Lagarde). Erniedrigung und Erhöhung Christi durch das Springen des Logos geschildert: Fr. 11 zu Hohel. 2, 8 (Ia, 347, 12). Vgl. Fr. 45 in Gen. (Lagarde 137, 11 f.). [33]) C. Noet. 17 (55, 18f. Lagarde, ebd. 55, 28f.). Schol. in Dan. 7, 14 (180, 22 Lagarde). Gen. Fr. 44 (Ib, 68, 2).

langen konnte [34]. Er litt, damit wir durch den Kreuzestod lebendig würden, besiegte den Tod durch den Tod [35] und bietet nun die Speise der Unverweslichkeit dar [36]. Durch Fleischwerdung und Kreuzesleiden hat der Logos unseren sterblichen Körper mit seiner Kraft durchdrungen, das Vergängliche mit dem Unvergänglichen gemischt [37], das irdene Gefäß mit der Gabe des Geistes gefüllt, mit der heiligen Seele auch das vergängliche Fleisch heiligend und umwandelnd, zumal es nicht von Natur aus, sondern nur durch den Ungehorsam sterblich ist, so daß ihm also sehr wohl durch die Kraft Gottes Leben und Auferstehung bewirkt werden können [38]. Nachdem es als nacktes Korn in die Erde gesät wird, sich auflöst und stirbt, ersteht es herrlich auf Gottes Befehl, aber nun rein und unvergänglich, und jede Seele wird wieder mit ihrem Körper bekleidet [39].

Neben dieser Auffassung, die das Hauptaugenmerk auf den objektiven Wert des Heilswerkes Christi legt, läuft genau wie bei Irenäus beständig jene Linie, in der die vom Hellenismus befruchtete Neigung johanneisch ausgeprägter Theologie zum erkenntnismäßig begründeten Moralismus durchschimmert. Auch Hippolyt sieht im Verlauf der Menschheitsgeschichte eine gottgewollte Entwicklung, die zum Heil führt. Gott stattete sein vornehmstes Geschöpf mit freier Selbstbestimmung aus. Es ist zwar als Mensch erschaffen, aber im Gehorsam gegen den Schöpfer kann es den Willen zur Gottwerdung beweisen. Daß ihm die Freiheit der Entscheidung eigen ist, wird durch die göttliche Gabe des Gesetzes bestätigt, das nur bei einem vernunftbestimmten Wollen einen Sinn hat, und auch der bekehrende Ruf des Logos erfordert einen aus freiem Entschluß geleisteten Gehorsam [40]. Unsterblichkeit an Leib und Seele [41] und das Erbe des Himmelreiches werden dem zuteil, der auf Erden tief in die Gotteserkenntnis eingedrungen ist. Er wird frei von Begierden, Affekten und Krankheiten, ein Vertrauter Gottes und Miterbe Christi, ja er wird »Gott«. Christus, der »Gott über alles«, beschloß den Menschen die Sünde abzuwaschen und den alten Menschen neu zu machen. Daß dieses Vorhaben gelingt, ist hier aber wesentlich eine Aufgabe des Menschen selbst. Wer den heiligen Vorschriften Christi folgt und »des Guten guter Nachahmer« wird, der wird ihm ähnlich und

---

[34]) in Dan. IV, 39, 6 (Ia, 288, 9). [35]) in Dan. II, 36, 8 (Ia, 112, 12). Schol. in Dan. 7, 14 (180, 25 Lagarde). [36]) Fr. 15 zu Hohel. 3, 1—4, (Ia, 354, 16). [37]) De antichr. 4 (Ib, 6, 20f.). Über die Auferstehung an die Kaiserin Mamm. 5 und 6 (I b, 252, 17). [38]) in Dan. II, 28, 4—5 (Ia, 94, 19). Vgl. Hohel. Fr. 15 (I a, 353, 1). [39]) Adv. Graec. (69, 25—70, 19 Lagarde oder Rouet de Journel, Enchiridion Patristicum 1929 (S. 142). [40]) Ref. X, 33, 7—13. (III 289, 26—291, 14). [41]) Ref. X, 34, 3—5, (III 292, 19f.). Vgl. Irenäus V, 1, 1 (2, 314f.).

von ihm geehrt, denn — so schließt Hippolyt schwungvoll sein großes Werk der Ketzerbekämpfung — »Gott ist kein Bettler, der dich zu seiner Ehre zum Gott gemacht hat«.

Novatian

Als um die Mitte des III. Jahrhunderts Rom wiederum einen hervorragenden Vertreter theologischer Wissenschaft aufzuweisen hat, ist es seltsamer Weise wieder ein Schismatiker, der durch seinen Rigorismus unliebsam auffällt: Novatian.

Bei der Gotteserkenntnis der Menschen bleibt stets ein unfaßbarer Rest, denn was ist das für ein Wesen, das (nach I Cor 2 9) Dinge verheißen kann, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat, und die in keines Menschen Herz oder Sinn gekommen sind [1]. Und diesen Gott, dessen Wesen in keinen Begriff gefaßt und von niemandem geschaut werden kann, lernen wir kennen aus der Größe und Herrlichkeit seiner Werke. Mit deutlicher Mißbilligung des stoischen Pantheismus wird Gott von seiner Schöpfung getrennt. Hier ist mit völliger innerer Zustimmung Rm 1 20 zitiert (an der Schöpfung sieht man Gottes Wesen), und an Rm 11 36 (von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge) knüpft sich eine feine und schwungvolle Exegese, die Gott als den allmächtigen Weltschöpfer, Welterhalter und Weltrichter feiert [2]. Bei der Betrachtung der göttlichen Weltregierung, angesichts der Naturgesetze, können wir mit dem Apostel voller Bewunderung für den Meister und seine Werke ausrufen: »O, welche Tiefe des Reichtums [3]!« Paulus dachte dabei an den schließlichen Heilswillen der unergründlichen göttlichen Prädestination, Novatian an den gesetzlich geordneten Weltenlauf.

Der Mensch erhielt als einziges Wesen den freien Willen und dazu, um ihn vor dem Mißbrauch dieser Freiheit zu bewahren, das Gesetz [4].

Festzuhalten ist von vornherein, daß das Gesetz ebenso wie die übrige Schöpfung Gottes frei von jedem Vorwurf bleiben muß, denn ein solcher würde auch den Urheber treffen [5]. Die Juden verstehen das Gesetz falsch [6], denn es ist geistlich [7], und seine göttliche Idee ist zu suchen. Es wurde zu Israels Nutzen gegeben, um es zu den guten alten Sitten zurückzuführen. Sein Zweck ist nicht Neuschaffen, sondern Wiederbeleben [8]. Nun kam Christus, der himmlische

---

[1]) De trin. 7 (23, 4). [2]) De trin. 3 (12, 1f.). [3]) De trin. 8 (27, 9) mit Rm 11 33. [4]) De trin. 1 (3, 10f.). [5]) De cib. 3 (229, 26). [6]) De cib. 1 (227, 4). [7]) De cib. 2 (227, 12). [8]) De cib. 3 (229, 26f.).

Lehrer, das Ende des Gesetzes. Aber wie üblich, so besteht auch für Novatian das Neue des neutestamentlichen Zustandes in der Beseitigung des Zeremonialgesetzes: die Beobachtung von Speisegesetzen ist durch die evangelische Freiheit aufgehoben [9], doch gab auch Christus gegen die Unmäßigkeit »Gesetze« [10]. Novatian kann geradezu von einem »evangelischen Gesetz« der Gläubigen sprechen [11].

Ursache des Bösen ist der Neid des Teufels, dem sich der menschliche Wille in freier Wahl zuneigte, und so kam durch den Neid der Tod in die Welt. Da dem Übeltäter der Baum des Lebens verwehrt bleibt, ist ihm wenigstens die Unsterblichkeit der Schuld erspart [12].

Doch werden wir ebenso wie Jesus mit demselben Körper auferstehen, denn daß Fleisch und Blut das Himmelreich nicht erben, verurteilt nicht die Substanz des Fleisches, die ja von göttlicher Urheberschaft ist, sondern dessen Schuld, die aber jetzt durch die Taufe und die Auflösung des Todes fortgeschafft ist [13].

Christi Präexistenz und Göttlichkeit stehen ihm fest wie seine Menschheit, und er weiß eine Fülle von Paulusworten zum Beleg anzuführen [14]. Da er subordinatianisch lehrt, bietet ihm die berühmte Kenosisstelle ein willkommenes Argument [15]. Christus ist in göttlicher Gestalt, ist Gott »nach dem Beispiel des Vaters« und infolge des göttlichen Willens. Er maßte sich demnach nicht an, Gott gleich zu sein, denn trotz des Bewußtseins der eigenen Göttlichkeit vergaß er nicht, daß sie vom Vater stammte. Daher erzeigte er sich stets gehorsam.

Der Geist Christi durchwaltet die Kirche. In der Taufe als Same und Unterpfand künftigen Erbes empfangen, bewirkt er die Wiedergeburt, vertritt uns mit unaussprechlichen Seufzern. Dem Menschen innewohnend und ihn heiligend, macht er ihn zum Tempel Gottes, mischt selbst die sterblichen Körper mit der göttlichen Kraft und der göttlichen Ewigkeit des heiligen Geistes, und so

---

9) De cib. 5 (235, 1). Derselbe Geist herrscht bei den Propheten und Aposteln, dort auf Zeit, hier auf immer: De trin. 29 (106, 18) mit II Cor 4 13. S. 109, 2 mit Rm 8 9 u. II Cor 3 17. 10) De cib. 6 (237, 6). 11) De trin. 29 (106, 13). 12) De trin. 1 (3, 14f. 5, 1). De trin. 4 (13, 9). Vgl. Methodius. 13) De trin. 10 (34, 3) mit I Cor 15 50. Vgl. Methodius. Vgl. De trin 21 (78, 11f.). Novatian interpretiert im Sinne der Vetus Itala Col 2 15 exuens se = exutus carnem = den Körper ablegen. 14) De trin. 21 (77, 8) mit Col 1 15. De trin. 13 (42, 12) mit Col. 1 16. (44, 20) mit Rm 9 5 und Gal 1 1 u. 12. De trin. 14 (46, 17). 15) De trin. 22 (80, 6f.). Zitat Phil 2 6-11 (Behandlung 81, 4). Vgl. Jordan (Theologie der Predigten Novatians 1902) S. 102 f. »Die Subordination des Sohnes unter den Vater«.

gelangen durch ihn auch die vergänglichen Leiber zu Auferstehung und Unsterblichkeit, wenn sie in weiser Mäßigung sich seinen Weisungen hingeben [16].

Man sieht, wie die Lehre vom Geistbesitz der Kirche von Irenäus über Hippolyt bei Novatian weiterlebt. Interessant ist seine von den Bedürfnissen der Zeit diktierte Erweiterung von I Cor 12 3: Niemand, der im Geist ist, nennt Jesus anathema, niemand verneint Christi Gottessohnschaft und Gottes Schöpfereigenschaft, niemand äußert sich widersprechend zur Schrift und formuliert »andere und schändliche« Beschlüsse und Gesetze.

Clemens Alexandrinus

Dem geistvollen und gelehrten Clemens von Alexandrien ist es gelungen, durch die ausgebaute Logostheologie den zuerst von den Apologeten erstrebten Anspruch des Christentums auf den Gebildeten wirkungsvoll aufrecht zu erhalten und zu verstärken, indem er zugleich jenen Impuls der Kirche dienstbar machte, der als unbezwinglicher Erkenntnisdrang in den Gnostikern lebte. Seine Darstellung setzt nicht den kindlichen, empfangsbereiten Glauben voraus, sondern das grübelnde Fragen des Philosophen, und dieser findet hier den mit allen Mitteln zeitgenössischen Gelehrtenwissens geführten Nachweis, daß im Christentum die Krönung aller Philosophie zu finden sei, ein Nachweis, zu dem vor allem die paulinischen Briefe herangezogen werden. Die Briefe des Apostels gelten jetzt als göttliche Offenbarungsquelle.

Als die heiligen Apostel nennt Clemens nebeneinander Petrus, Jakobus, Johannes und Paulus [1], aber nur der Name des Paulus wird mit lobenden Attributen versehen; er ist der edle [2], gute [3], göttliche Apostel [4], oder auch einfach »der Apostel« [5]. Die Briefe des Paulus werden fleißig benutzt, doch der Paulinismus des Alexandriners besteht zum großen Teil in der Häufung von paulinischen Zitaten, während seine eigenen Darlegungen einen anderen Tenor besitzen und auf nicht paulinischen Voraussetzungen aufgebaut sind.

Auf dem Platonismus fußend sieht Clemens von Alexandrien ebenso wie Justin in jedem Menschen den göttlichen Funken, ein

---

[16]) De trin. 29 (109, 1 f.) mit Gal 5 17. I Cor 2 12. I Cor 7 40. Ebd. auch zum folgenden 110, 16.

[1]) Str. I, 1, 11 (II, 9, 5). [2]) Str. II, 22, 136 (II, 188, 6). V, 3, 18 (II, 338, 14). III, 7, 61 (II, 224, 15). [3]) Str. V, 2, 15 (II, 335, 19). [4]) Str. I, 19, 94 (II, 60, 22). I, 1, 10 (II, 8, 14). [5]) z. B. Str. I, 8, 41 (II, 28, 2).

geistiges Prinzip des Denkens oder Verstandes: den Logos. Die Wahrheit ist vorhanden, und es bedarf nur noch des rechten Lehrers — das ist Christus, der als reinste Verkörperung des Logos die göttliche Lehre ins klarste Licht stellt, — und der rechten Entwicklung. Im Alten und Neuen Testament ist eine großartige Erziehung des Menschengeschlechts verwirklicht, und da sich der Logos nicht auf eine bestimmte Erscheinungsform beschränkt, ist er nicht nur im AT., sondern auch bei den griechischen Denkern wirksam. In den Glaubensbegriff wird dementsprechend ein intellektuelles Moment hineingelegt und die Erkenntnis hochgeschätzt. Maßstab und Ethik ist das, was dem Logos entspricht; die optimistische Grundhaltung bedingt eine gemäßigte Stellung zur Askese und die Hochschätzung der Ehe. Sünde besteht in Unwissenheit und Schwäche, und eine Erbsündenlehre ist auf dieser Grundlage eine Unmöglichkeit. Da Clemens die paulinische Sünde im Fleisch nicht kennt, kann er auch kein Verständnis für das Wesen des paulinischen Pneuma hegen, denn der Mensch ist ja an sich gut und bedarf dieser göttlichen Gabe nicht. So vollzieht sich die Gottwerdung des Menschen auf Grund seiner keimhaften Gottähnlichkeit.

Den Gnostikern macht Clemens zum Vorwurf, daß sie sich über den Apostel Paulus erheben, der doch selbst zugibt, daß er's »noch nicht ergriffen habe«, nämlich die Erkenntnis, und der mit Vollkommenheit nur ein Absagen an die Sünde und eine Wiedergeburt im Glauben meint [6]. Jeder, der die Begierden abgestreift hat, darf sich zu den geistlichen Menschen rechnen, was auch I Cor 12 13 ausdrückt; deshalb ist eine naturhafte Unterscheidung von Pneumatikern und Psychikern unangebracht [7], und die paulinische Gegenüberstellung von Unmündigen und Erwachsenen, von Milch und fester Speise darf nicht als Stütze der gnostischen Irrlehre verwandt werden. Den in dieser Hinsicht bedeutsam gewordenen Stellen widmet Clemens mehrfach eine eingehende und in mannigfachen Ergebnissen schillernde Exegese. »Unmündig« heißt nicht etwa »unverständig«, sondern »einfältig« im Sinne von »arglos, aufrichtig«. Eine Begriffsbestimmung der »Arglosen« liefert Rm 16 19: »weise zum Guten und einfältig zum Bösen« [8] oder I Cor 14 20: »kindlich gegenüber dem Bösen, aber erwachsen dem Verstande nach«, denn unmündig ist der wiedergeborene Mensch, das Kind Gottes [9]. Dann

---

[6]) Päd. I, 6, 52 (I, 121, 8). Die Überheblichkeit der Gnostiker wird auch gern mit I Cor 2 9 u. II Cor 12 2. 4 abgewiesen. Vgl. Päd. I, 6, 37 (I, 112, 6). [7]) Päd. I, 6, 31 (I, 108, 21). I, 6, 39 (I, 113, 9). [8]) Päd. I, 5, 19 (I, 101, 5) mit I Thess 2 7. [9]) Päd. I, 6, 32, 4—33, 1 (I, 109, 14—22).

verschiebt sich der Akzent. Kind ist der Mensch unter dem Gesetz und der Furcht des Gesetzes, Mann ist er unter der Herrschaft des Logos [10]. In diesem Zusammenhang verkehrt sich die bedauernde Feststellung I Cor 3 1 f. in das Gegenteil: Paulus erklärt, daß er die Korinther mit der einfachen und wahren, mit der geistlichen Speise ernährte. Daher heißt es »Milch gab ich euch zu trinken in Christus« mit der näheren Bestimmung »wie Kindern« [11]. Milch ist Unterricht in der Erkenntnis zum ewigen Leben hin, und das Wort »trinken« drückt im Gegensatz zu »saugen« das vollständige Aufnehmen aus. Mit fester Speise sind die Offenbarungen von Angesicht zu Angesicht gemeint [12].

Die Trennung von Psychikern und Pneumatikern, die Clemens schroff ablehnt, nimmt er in anderer Gestalt durch die Unterscheidung von Pistis und Gnosis wieder in sein Lehrgebäude auf, für die er Anhalt findet in verschiedenen Äußerungen der griechischen Philosophie, die sich seiner Meinung nach mit der Ansicht des Paulus decken. Der Apostel spricht ja von dem allgemeinen Glauben als von der »Milch« oder dem Grunde; damit lehrt er ebenso die Unentbehrlichkeit des Glaubens wie dessen untergeordnete Stellung, das heißt die Vorherrschaft der Gnosis als die Vollendung des Glaubens, die über die katechetische Unterweisung hinausgeht [13]. Für Paulus ist der Sklave Gottes gleichzeitig das Kind Gottes, und diese Gotteskindschaft ist erst eine Folge der Heilstat Christi. Nach Clemens dagegen kann der Mensch zuerst unter dem Gesetz Sklave Gottes sein, dann ein gläubiger Diener in der Furcht des Herrn, und zuletzt, wenn er aufsteigt, darf er sich zu den Söhnen zählen [14]. An die Stelle der paulinischen Gotteskindschaft aller Christen tritt hier das Ideal des christlichen Gnostikers, und es wird durch dieselben Pauluszitate belegt, deren Benutzung durch die Gnostiker Clemens als ungerechtfertigt abweist. Mutete man dem wahren Gnostiker zu, zwischen der Erkenntnis Gottes und dem ewigen Heil zu wählen, so würde er sich für das erstere entscheiden, falls beides überhaupt zu trennen wäre [15]. Der Gnostiker hat Gott zum Lehrer und ergibt sich der Kontemplation von Gottes Willen, für ihn gilt es, »der Geist erforscht alle Dinge« [16], und nur er allein, der sich auf Schrift und Kirchenlehre stützt, ist wirklich fromm und gottesfürchtig [17].

---

[10]) Päd. I, 6, 33 u. 34 (I, 109, 22—110, 25). Vgl. Päd. I, 5, 20 (I, 101, 30). [11]) Päd. I, 6, 34 u. 35 (I, 100, 26—111, 7). [12]) Päd. I, 6, 36 (I, 111, 27). [13]) Str. V, 4, 26 (II, 342, 1) mit I Cor 3 1-3. 10-13. V, 10, 66 (II, 370, 13). [14]) Str. I, 27, 173 (II, 107, 23). [15]) Str. IV, 22, 136 (II, 308, 27). [16]) Str. VI, 18, 166 (II, 517, 23) mit I Cor 2 10. 14. [17]) Str. VI, 14, 109 (II, 486, 21). VII, 7, 41 (III, 31, 10). II, 4, 15 (II, 120, 20). VII, 16, 104 (III, 73, 15).

Zwar betont Clemens, daß Pistis und Gnosis sich gegenseitig bedingen und Glaube und Wissen zusammenkommen müssen [18], zwar ist auch für ihn der Glaube das einzige allgemeine Heil der Menschen, und er zitiert mit großem Nachdruck Gal 3 23-28 [19], aber der paulinische Klang kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß er sich kritisch ausspricht gegen den »einfachen Glauben«, wie ihn die Orthodoxie predigt, und seine eigentliche Überzeugung lautet: Wissen ist mehr als Glauben. Der Glaubensbegriff enthält bei ihm stark ausgeprägte intellektuelle Momente. Ein freier Willensentschluß führt zur Wahl der Wahrheit und zum Glauben [20], der sich in Gehorsam äußert und in der Aufnahme der göttlichen Lehre besteht [21]. Da er ein geistiges Verlangen ausdrückt und die Wahl den Anfang der Tat bildet, so begründet sich das Tun auf dem Glauben (!) [22]. Er ist wertvoll, weil er zu Furcht und Hoffnung führt und so die Absage an die Sünde enthält und ein Leben im Gehorsam verursachen kann; er wirkt durch Furcht, was die Gnosis durch Liebe vollbringt [23]. Die Liebe ist das Größte, denn der Glaube vergeht, wenn wir Gott schauen und die Hoffnung, wenn sie erfüllt ist, die Liebe aber begleitet zur Erfüllung und wächst nach dem Geschenk des Vollkommenen [24]. Das Mißverständnis der paulinischen Glaubenstheologie, das sich schon in der »Furcht« als näherer Bestimmung äußert, tritt noch klarer zutage, wenn Clemens meint, die Versicherung »dein Glaube hat dir geholfen«, setze ein Folgen von Werken voraus und sei deshalb nur an Juden ergangen, die als solche gesetzlich und tadellos lebten [25]. Es liegt in derselben Linie, wenn nach der Ansicht des Clemens dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde, als er zu dem fortgeschritten war, was größer und vollendeter ist als der Glaube, nämlich zum Guthandeln und zur Erkenntnis [26].

Dem Glaubensbegriff des Clemens fehlt die lebendige Beziehung auf die Persönlichkeit Christi, denn selbst da, wo der Glaube mit Jesus verknüpft wird, erscheint Christus fast wie ein real gedachtes Prinzip, in dessen Weisheit und Erkenntnis der sonst unzugängliche Gott faßbar wird. In Christus, dem Sohn des ebenso gerechten wie guten Gottes [27], ist alles wie in einem Kreise vereinigt. Durch ihn glauben heißt sich

---

[18]) Str. V, 1, 1 (II, 326, 9). I, 6, 35 (II, 23, 6—11). II, 4, 16 (II, 121, 5). [19]) Str. I, 9, 43 (II, 28, 18). I, 1, 18 (II, 13, 1). I, 9, 45 (II, 30, 1). [20]) Str. I, 18, 88 u. 89 (II, 57, 11 u. 19). [21]) Str. II, 4, 16 (II, 121, 5). II, 6, 25 (II, 126, 16). [22]) Str. II, 2, 9 (II, 117, 6). [23]) Str. VI, 12, 98 (II, 481, 14). IV, 18, 113 (II, 298, 16). II, 6, 30 (II, 129, 6). II, 6, 31 (II, 129, 16). II, 11, 51 (II, 140, 11). [24]) Qu. div. s. 38 zitiert aus I Cor 13. [25]) Str. VI, 14, 108 (II, 486, 14). [26]) Str. VI, 12, 103 (II, 483, 21). [27]) Päd. I, 8, 71—74 (I, 131, 11 f.). I, 9, 88 (I, 141, 25).

der Einheit einfügen, Unglaube bedeutet Trennung und Zerteilung [28]. In wenig prägnanter Weise erwähnt Clemens, daß wir durch das Blut des Herrn vom Verderben erlöst sind [29]. Spezifisch paulinische Züge trägt die Christologie des Clemens nicht, sondern auch in ihr tritt das intellektuelle Moment in den Vordergrund. Heißt es [30], »der Logos Gottes wurde Mensch, damit auch du vom Menschen lernest, wie der Mensch Gott werden könne«, dann sieht Clemens Zweck und Ergebnis von Christi Erlösungswerk nicht wie Irenäus in der Tatsache der Inkarnation als dem Beginn der Rekapitulation, sondern in der durch die Menschwerdung ermöglichten Lehre Christi, denn Lernen und Erkennen weisen den Weg zur Göttlichkeit.

Das Evangelium ist ein »neuer Bund mit alter Schrift geschrieben« [31], und so tritt die einzigartige Bedeutung des Neuen Testamentes zurück hinter einer religionsgeschichtlichen Auffassung von großartiger Einheitlichkeit. Die Stufe der Gesetzlichkeit, die sich des Mittels der Furcht bedient, ist die erste Äußerungsform einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts [32]. Im Glauben an Christus und der Erkenntnis (Gnosis) des Evangeliums besteht die Auslegung und Erfüllung des Gesetzes [33]. Als Zuchtmeister auf Christus hin ist das Gesetz notwendigerweise gut [34], widerstreitet dem Evangelium nicht, sondern stimmt mit ihm überein, umsomehr, als derselbe Logos in beiden spricht [35]. Das Gesetz ist alte Gnade [36], und geistig und gnostisch verstanden ist es noch immer lebendig. Sagt Paulus: »wir sterben dem Gesetz«, dann heißt das nur: »wir sterben der vom Gesetz offenbarten Sünde, die das Gesetz aufzeigt, aber nicht gebiert« [37]. So haben Gesetz und Evangelium denselben Ursprung und dasselbe Ziel [38].

Es gibt nur einen Fluß der Wahrheit, und zu ihm führen viele

---

[28]) Str. IV, 25, 156 u. 157 (II, 317, 21). Vgl. Str. V, 1, 1 (II, 326, 6) über Pistis und Gnosis in bezug auf Christus. (R. 10:) Gott als Vater ist zugleich Vater des Sohnes = Ewigkeit des Logos. [29]) Päd. I, 5, 23 (I, 103, 29). Vgl. Bigg, The Christian Platonists of Alexandria S. 71f. [30]) Protr. I 8, 4 (I, 9, 4) im Anschluß an Phil 2 6. 7. [31]) Paed. I, 7, 59 (I, 125, 7). [32]) Str. II, 8, 37 (II, 132, 18). Paed. I, 7, 59 (I, 124, 30). [33]) Str. IV, 21, 134 (II, 307, 33). [34]) Str. II, 7, 34 (II, 131, 6). Qu. div. salv. 8 u. 9. [35]) Str. II, 23, 147 (II, 193, 18 u. 22). III, 12, 84 (II, 235, 4) mit Rm 7 4. [36]) Paed. I, 7, 60 (I, 125, 17): Joh 1 17 heißt es ausdrücklich, das Gesetz wurde »durch« Moses gegeben und nicht »von« Moses, um anzudeuten, daß Moses nur der Diener des Logos war! Vgl. Paed. I, 7, 58 (I, 124, 12). [37]) Str. III, 12, 83 (II, 234, 18) mit Rm 7 4. 12-13. Str. II, 7, 34 (II, 131, 6) wendet sich ausdrücklich gegen die ketzerische Auffassung von Rm 3 20. [38]) Str. I, 26, 167 (II, 104, 13) mit Gal 3 19. 23-24. Gesetz des Gewissens (II, 105, 15 u. 23. II, 107, 21. II, 107, 31 weist an Rm 2 17-20 die Vorzüge des Gesetzes nach. II, 108, 15 Zitate aus Rm 3 u. Rm 1 22: das richtig gebrauchte Gesetz ist vortrefflich).

Nebenströme [39]. Die Juden hatten das Gesetz, die Griechen das göttliche Geschenk der Philosophie; beides kann zum Glauben führen, so daß niemand eine Entschuldigung hat, wenn er nicht glaubt [40]. Auch die griechische Philosophie reinigt die Seele und bereitet sie für die Empfängnis des Glaubens, auf dem dann das Wissen aufgebaut wird, denn allein die Christen besitzen die wahre Weisheit, die die Philosophen nur ahnten [41]. In der Philosophie sind Bruchstücke der ewigen Wahrheit, der Logos-Gotteslehre, verstreut; wer sie zusammenfügt, wird die Wahrheit in ihnen finden [42]. Die anerkennende Areopagrede beweist ja, daß Paulus bei den Griechen nur eben die rechte Erkenntnis, das wahre Lernen von Christus vermißt [43], und andererseits nennt er die dem Herrn gemäße Lehre ausdrücklich »Weisheit«, um anzudeuten, daß die wahre Philosophie vom Gottessohn vermittelt sei [44].

Clemens stützt sich offen auf Zeugnisse der griechischen Philosophie, was zwar auch die anderen christlichen Schriftsteller bei passender Gelegenheit tun, aber nicht als eine methodisch und theologisch richtige Arbeitsweise vertreten. Wie Tertullian für seine offizielle Ablehnung der Philosophie auf Col 2 8 verweist (lasse sich niemand täuschen durch Philosophie und leeren Trug), so beruft sich Clemens für deren Schätzung ebenfalls auf den Apostel, der nicht nur den Juden ein Jude, sondern auch den Griechen ein Grieche war (I Cor 9 20) und seiner eigenen Äußerung nach die Menschen »in aller Wahrheit« ermahnte und lehrte [45]. Der Tadel Col 2 4 u. 8 trifft keineswegs die gesamte Philosophie, sondern lediglich die Apg. 17 18 erwähnten Epikureer, die eine Vorsehung ablehnen und die Lust vergöttlichen [46]. Wer Weisheit sucht, dem soll man getrost durch Weisheit zum Glauben helfen, denn Gott ist nicht nur ein Gott der Juden [47].

Wo Clemens das »fleischlich sein« und den »Wandel nach dem Fleisch« mit einem Leben der Sünde gleichsetzt, denkt er nicht an das

[39]) Str. I, 5, 29 (II, 18, 8). [40]) Str. VII, 2, 11 (III, 9, 14). I, 2, 20 (II, 13, 30). I, 5, 28 (II, 17, 31—18, 5). [41]) Str. VII, 3, 20 (III, 14, 20). Protr. XI, 112, 2 (I, 79, 12). Lob des Gnostikers bes. Str. VII, 3, 17 (III, 12, 27). [42]) Str. I, 13, 57 (II, 36, 29). Vgl. I, 19, 94 (II, 61, 2). [43]) Str. I, 19, 91 (II, 58, 17 u. 59, 3). Vgl. Str. I, 11, 53 (II, 34, 22): der Philosoph ist Kind, solange er nicht von Christus zum Mann gemacht ist. [44]) Str. I, 18, 90 (II, 58, 1). [45]) Tert. De praescr. haer. 7. Clemens Str. I, 1, 15 (II, 11, 21). [46]) Str. I, 11, 50 (II, 33, 4). Das ganze c. setzt sich mit der paulinischen Ansicht über Philos. auseinander; zitiert I Cor 3 19-20. II Cor 1 9-10. 2, 5 u. 15. Die Philos., die der göttlichen Überlieferung entspricht, bestätigt die Vorsehung: Str. I, 1, 18 (II, 13, 9) u. Str. I, 11, 52 (II, 34, 6). Das Paulusurteil richtet sich auch gegen die Verherrlichung von Elementen und Atomen. [47]) Str. V, 3, 18 (II, 338, 9) mit I Cor 9 22 u. Rm 3 29-30.

Gesetz der Sünde, das bei Paulus als Zwingherr das Fleisch, d. h. den gesamten »alten« Menschen, beherrscht, sondern er fußt auf dem platonischen Gegensatz: die Seele ist der bessere Teil des Menschen, der Körper der schlechtere; je nachdem Seele oder Leib die Vorherrschaft gewinnen, vollbringt der Mensch gute oder schlechte Handlungen [48]. Völlig dem griechischen Geist entsprechend hegt er die Überzeugung: zwei Gründe verursachen alle Sünde: Unwissenheit und Schwäche [49]. Das eigentliche Übel ist die Unwissenheit [50], die also ein Lernen erfordert [51], da der Tugend ein Willensentschluß vorangehen muß [52]. Clemens versucht geschickt, wenn auch nicht ganz folgerichtig, die philosophische und die christliche Linie zu verknüpfen [53]. »Die Vollendung im Guten ist nicht ohne Wahl zu erreichen, obgleich nicht das Ganze von unserem Vorsatz abhängt... denn durch Gnade werden wir gerettet, allerdings nicht ohne gute Werke, sondern wir müssen, da wir für das Gute gebildet sind, eine Neigung dafür erwerben. Und wir müssen den gesunden Geist besitzen, der sich auf die Verfolgung des Guten richtet, wozu wir die göttliche Gnade und die rechte Lehre sehr nötig haben. ..«

Die wesentlichen Begriffe sind genannt, doch ihr Verhältnis zueinander kommt nicht klar heraus. Clemens sieht die Sünde nicht wie Paulus als eine dämonische Gewalt, die den Menschen wider seinen Willen zum Bösen zwingt, sondern er denkt als griechischer Philosoph an die einzelne Tat, die der Handelnde in Unkenntnis des Guten vollbringt. Seine Äußerungen über die Sünde haben nur beim ersten Hören einen christlichen Ton. Er läßt das Lob der Reue erschallen, da sündlos allein der Logos ist [54] und ein Blick auf das menschliche Leben jederzeit dessen Sündhaftigkeit bezeugt [55]. Immerhin kann der Christ die Sündlosigkeit erlangen. Worin aber besteht sie? In der Freiheit von den Affekten [56]. Die Vergebung beschränkt sich auf die Sünden vor der Taufe und bedeutet gleichzeitig die Beseitigung der Unwissenheit [57].

---

48) Str. IV, 26, 164, (II, 321, 14), vgl. Str. VI, 16, 134 (II, 499, 28). 49) Str. VII, 16, 101 (III, 71, 24). 50) Str. VI, 14, 113 (II, 488, 26). 51) Str. VII, 16, 101 (III, 71, 19). 52) Str. VII, 2, 11 (III, 9, 11). Päd. I, 6, 31 (I, 108, 17). Str. II, 16, 75 (II, 152, 24). 53) Str. V, 1, 7 (II, 329, 25). 54) Päd. III, 12, 93 (I, 287, 7). 55) Str. II, 16, 74 (II, 152, 6 u. 11). 56) Päd. I, 1, 4 (I, 91, 26). Die Predigt der Apathie findet Clemens schon im »Gesetz«: Str. VII, 2, 14, 3 (III, 11, 5). Der Gnostiker führt sich und andere zur Apathie und damit zur Gottgleichheit: Str. VII, 2, 13 (II, 10, 22). Vgl. Str. VII, 2, 14 (III, 11, 10) u. Str. VII, 3, 20 (III, 14, 23). Auch Str. VI, 9, 71 (II, 467, 7): Freiheit Christi sogar von leiblichen Bedürfnissen; Apostel ohne Affekte, ohne Eifer, Freude und Wunsch! 57) Str. IV, 24, 154 (II, 316, 26). IV, 24, 153 (II, 316, 12). II, 14, 58 (II, 144, 11).

Von seinem Sündenbegriff ausgehend lehnt Clemens die Erbsünde ab. Wie kann ein Neugeborenes von Adams Fluch betroffen werden [58]? Jeder sündigt auf eigenen Entschluß und aus freien Stücken, wird deshalb zum Sünder, wie Adam Sünder war und zieht sich selbst die Strafe zu; »die Schuld ist bei dem, der wählt« [59]. Über die Art der Übermittlung des sündigen Keimes gibt Clemens noch weniger Antwort als Paulus. Der Fall Adams ist zwar eine Folge der fleischlichen Lust, aber sie ist nur deshalb Schuld, weil sie ein Vorwegnehmen bedeutet [60] und lädt daher keinen Fluch auf Ehe und Fortpflanzung.

Da Clemens daran liegt, die gnostische Geringschätzung der Ehe abzuwehren, biegt er I Cor 7 32 u. 34 um [61]. Wie die Unverheiratete um das sorgt, was dem Herrn angehört, so sorgt die Verheiratete um das, was dem Manne und dem Herrn angehört, da sie heilig ist an Leib und Geist. »Beide sind heilig im Herrn, die eine als Weib, die andere als Jungfrau«. Die Auslegung widerspricht zwar dem Wortlaut des Textes, aber sie hat bereits einen lutherischen Klang und setzt die Linie der Pastoralbriefe fort. Paulus selbst war verheiratet, so behauptet Clemens, denn er ist der Meinung, Paulus spreche in Phil 4 3 von seiner Gattin und betone I Cor 9 5 ausdrücklich, daß er im Gegensatz zu anderen Aposteln keinen Gebrauch von seinem Recht mache, sich von seinem Weibe auf der Reise begleiten zu lassen [62]. Daß der Ehestand Abhaltungen für das religiöse Leben mit sich bringt, weiß auch Clemens, aber er schätzt daher die verheirateten Gnostiker um so höher [63]. Die Enthaltsamkeit ist für ihn weniger ein leiblicher, als ein geistiger Begriff und Keuschheit nicht gleich Virginität. Bei den Geheiligten ist auch der Same heilig. Geist und Körper, Sitten und Leben, müssen gleicher Weise geheiligt werden [64].

---

[58]) Str. III, 16, 100 (II, 242, 12). Vgl. über Erbsünde die Untersuchung von Hering. S. auch Bigg S. 78 f. Erst Origenes beantwortet die Frage nach der Entstehung der Sünde durch die Präexistenz der Seelen. [59]) Päd. I, 8, 69 (I, 130, 13). [60]) Protr. XI, 111 (I, 78, 26). Str. III, 14, 94 (II, 239, 15). [61]) Str. III, 12, 88 (II, 236, 28). Anders Origenes, vgl. Mt Co. XIV, 23 (Lo III, 320) mit Zitaten aus I Cor 7. Die Ehe ist ein Zugeständnis, dessen sich aber der vollkommene Gnostiker nicht bedienen darf. [62]) Str. III, 6, 53, 1 (II, 220, 16). Euseb. Eccl. Hist. III, 30, 1 (IIa, 263, 6). Vgl. Zahn, Forsch. zur Gesch. des NTlichen Kanons VI, 172 f. [63]) Str. VII, 12, 70 (III, 51, 5). [64]) Str. III, 5, 47 (II, 217, 25) mit I Cor 7 14 als Beweis. III, 6, 49 (II, 218, 26). Drei Gründe dafür, daß Jesus unverheiratet blieb: a) er hatte eine Braut: die Kirche, b) da er kein gewöhnlicher Mensch war, brauchte er keine Gehilfin, c) da er als Sohn ewig ist, braucht er sich nicht durch Kinder fortzupflanzen.

In I Cor 9 27 u. 29 findet er die Meinung des Paulus ausgesprochen, man solle sich nicht aller Dinge enthalten, sondern die erwählten enthaltsam benutzen [65]. Hinter dem Ganzen steht eine optimistische Auffassung der gegenwärtigen Schöpfungsbeschaffenheit und ihrer Gesetzlichkeiten, in der stoische Gedanken fortklingen [66].

Die Verwendung von Paulusworten im Dienst der christlichen Sitte, die besonders bei Tertullian auffällt, findet sich auch bei Clemens, aber der Alexandriner entgeht dem sich sonst leicht aufdrängenden Vorwurf der Trivialisierung, da es sich bei ihm um den folgerichtigen Ausbau der Vorstellung handelt, daß dem Logos entspricht, was logikon ist. So erscheint ihm eine Beseitigung von Körperhaaren als Sünde, weil dadurch die Behausung Christi, das heißt des Logos, schimpflich verletzt wird [67]. Phil 2 7 muß die dienende Bestimmung des Fleisches bezeugen und bildet ebenso wie I Cor 13 4 ein Argument gegen übermäßigen Putz [68]. Da wir nach II Cor 5 7 im Glauben und nicht im Schauen wandeln, achtet also der Herr schon die natürliche Schönheit des Leibes geringer als die Seele, um wieviel mehr die künstliche [69]. Die Vermeidung übler Nachrede, auf die II Cor 8 20 hinsichtlich einer reichen Kollekte verweist, werde durch sittsames Verhalten überhaupt erstrebt [70]. I Cor 11 21 u. 22, wo es um das richtige Verhalten bei der Agape geht, verwendet Clemens als Warnung vor Schlemmerei und Maßlosigkeit und erklärt an Hand von I Cor 10 31 (sei es, daß ihr esset oder trinket . .), es sei auch ein Zeichen von Unmäßigkeit, zur gleichen Zeit zu essen und zu trinken [71]. In der Frage des Götzenopferfleisches, die an sich nicht mehr aktuell ist, rät Clemens zur Enthaltung um des eigenen (!) Gewissens willen, schließt an I Cor 8 9 (den Schwachen nicht zum Anstoß werden) die Mahnung zu mäßigem Gebrauch der Speisen an und entwickelt aus I Cor 8 13 die Belehrung, es sei gut, auf ein appetitliches Gericht zu verzichten und dadurch dem anderen ein Beispiel der Tugend zu geben, — das heiße Rücksicht auf den schwachen Bruder nehmen [72].

Der göttliche Funken im Menschen, der Logos, muß sich durch die Befreiung von der Materie und der durch sie bedingten Affekte [73]

---

[65]) Str. III, 16, 101, 4 (II, 243, 1). [66]) Str. III, 17, 102 u. 103 (II, 243, 8). III, 9, 63 (II, 225, 12). IV, 6, 40 (II, 266, 15). Hering verweist richtig auf den Unterschied von dem Pessimismus Tertullians. Zum Optimismus des Clemens vgl. Str. I, 17, 86 (II, 55, 22). [67]) Päd. III, 3, 20 (I, 248, 1) mit II Cor 13 5. [68]) Päd. III, 1, 2 u. 3 (I, 237, 2 u. 11). [69]) Päd. III, 2, 12 (I, 243, 10). [70]) Päd. III, 11, 83 (I, 282, 3). [71]) Päd. II, 12 u. 13 (I, 162, 11 u. 163, 12). [72]) Päd. II, 1, 8—10 (I, 159, 16). [73]) Str. IV, 23, 152, 1 (II, 315, 25). VI, 9, 75 (II, 469, 13). VI, 9, 72 (II, 468, 3). Päd. I, 6, 51 (I, 120, 30).

zu seiner ureigensten Aufgabe durchringen, zur Schau der Ideenwelt oder Gottes [74]. Der Kampf gegen das Fleisch, zu dem Paulus aufruft, ist nichts anderes als der Kampf gegen die Begierden, darum heißt es »Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben« [75]. Leben besteht in der aus dem Glauben stammenden Apathie und der Befreiung aus der Sünde; der Tod ist Verflochtenheit mit der Sünde. Schon im ganzen Leben arbeitet der Philosoph auf eine Trennung der Seele vom Körper hin und kann den physischen Tod leicht ertragen; dieser ist nur eine Auflösung der Ketten, die die Seele an den Körper fesseln: »Denn die Welt ist mir gekreuzigt und ich der Welt, ich lebe, obwohl im Fleische, als ob ich meinen Wandel im Himmel habe« [76]. Geburt und Tod sind natürliche Notwendigkeiten der göttlichen Oikonomia; auf die Zusammenfügung von Seele und Leib zum Zwecke des Lernens und der Erkenntnis folgt die Auflösung wegen der Apokatastasis [77]. Plato ersehnt die Trennung vom Körper als die Vorbedingung zu vollkommener Erkenntnis, Paulus als die Erlösung von allen gottfeindlichen Trieben, die sich im Fleisch verkörpern. Clemens sieht darin keinen Unterschied und kann Rm 7 24 (ich unglückseliger Mensch....) gleichgeordnet neben Zitate aus Platos Phaedon stellen [78].

Damit bahnt sich eine Vergeistigung der Auferstehung an. Es gibt einen Fortschritt in der Erkenntnis und eine Entwicklung, die den Übergang aus der fleischlichen zur geistigen Beschaffenheit kennzeichnet, bei der die Grenzen der einzelnen Stufen aber fließend sind [79]. Taufe, Erleuchtung, Kindschaft, Vollkommenheit, Unsterblichkeit [80], in denen sich der Bildungsgang des Gnostikers ausdrückt, sind die verschiedenen Äußerungsformen desselben Vorgangs, in den als Zeichen der Vollkommenheit sogar die Gottesschau eingeschlossen ist, aber diese Reihe wird nicht als Stufenfolge, sondern als

---

[74]) Str. VII, 11, 68 (III, 49, 15). IV, 24, 155 (II, 317, 10). VII, 3, 13 (III, 10, 23).
[75]) Str. II, 20, 125 (II, 181, 5); neben I Cor 15 50 und dem gern angeführten Zitat Ps 81 6 mit Rm 8 9 u. II Cor 10 3. [76]) Str. IV, 3, 12 (II, 253, 17). III, 9, 65 (II, 226, 2) mit Phil 1 20-24. Vgl. Str. IV, 23, 152 (II, 315, 25): je weiter der Mensch auf dem Wege der Apathie fortschreitet, desto mehr nähert er sich der Monas Gottes.
[77]) Str. III, 9, 64 (II, 225, 21). Das Problem der Sündenübermittlung interessiert nicht, trotz des Zitats von Rm 5 12. 14. [78]) Str. III, 3, 17 u. 18 (II, 203, 19—204, 7).
[79]) Päd. I, 6, 26 (I, 105, 20). I, 6, 51 (I, 120, 30). Str. VII, 12, 76 (III, 54, 17).
[80]) Päd. I, 6, 26 (I, 105, 19). Dreifache Begründung: a) eine Gnadengabe Gottes muß Vollkommenheit besitzen. b) durch Gottes Willen zum Schenken wird die an sich zeitlich spätere Vollkommenheit vorweggenommen, so daß sie gleichen Schritt hält mit dem Wollen. c) Befreiung vom Übel ist Anfang des Heils.

Ineinander aufgefaßt. Obwohl eine aufsteigende Entwicklung vor sich geht, ist doch das Ganze schon im Anfangsstadium vorhanden. Dahinter steht neben dem Gedanken vom ausschließenden Gegensatz die Vorstellung der Einheit: man kann in »das Eine« nach seiner Erreichung wohl weiter eindringen, aber nicht darüber hinausgelangen. Ausdruck dieser Auffassung ist mit Recht das Johanneswort Joh 5 24. »Glauben und Wiedergeborenwerden ist Vollendung im Leben«. Berufung und Errettung erfolgen gleichzeitig. I Thess 4 9 (ihr seid von Gott unterwiesen) muß beweisen, daß die Lehre als göttliches Werk die ewige Soteria einschließt. Clemens weiß auch etwas von einer Vervollkommnung an überirdischem Ort[81], aber dieser Gesichtspunkt taucht nur vereinzelt auf[82]. Das geistige Auge des Getauften vermag mit Unterstützung des Heiligen Geistes Gott zu schauen. Die Vollendung erfolgt erst in der Auferstehung der Gläubigen. Zusammenfassend heißt es: »Was wir im Glauben als etwas Zukünftiges empfingen, erhalten wir nach der Auferstehung in Wirklichkeit«.

Der pneumatische Mensch befindet sich bei Paulus als Glied des verklärten Herrn in mystischer Gemeinschaft mit Christus, er ist »in Christus«, aber er ist nie »Gott«. Wo Clemens von einem Gottwerden des Menschen spricht, geht er nicht vom Wachsen des paulinischen Pneumakeims aus, sondern knüpft unmittelbar an Gedankengänge der griechischen Philosophie an. Zwar lehnt er es gelegentlich ab, selbst den vollkommenen Gnostiker mit Gott zu vergleichen[83], aber die folgerichtige Ausgestaltung seiner Anschauung sieht anders aus. Paulus bezeichnet den Christen I Cor 3 16 als »Gottes Tempel«, Clemens sagt dazu: Der Gnostiker ist göttlich und schon heilig, Gott

---

[81]) Päd. I, 6, 28 (I, 106, 22). I, 6, 29 (I, 107, 21). [82]) Er kann jedoch in manche Stellen des Textes hineingelesen werden, da Clemens sich nicht klar über den Zeitpunkt ausspricht. Gegen Butterworth S. 162 ist zu sagen: a) Päd. I, 6, 51 (I, 120, 30) z. B. steht nirgends, daß die »Beschränkung des Menschen auf das Unvergängliche« in der überirdischen Sphäre vor sich geht. b) Die angeführten Zitate anderer christlicher Schriftsteller über eine Vergöttlichung zielen nicht restlos nur auf die »Unsterblichkeit der Christen nach dem Tode«, auch Irenäus faßt die Vergöttlichung als einen im Irdischen beginnenden Prozeß. Zum mindesten liegt über dem ordo salutis Adv. haeres. IV, 38, 3 hinsichtlich seiner zeitlichen Vollziehung dasselbe Halbdunkel wie bei Clemens. c) Die Vergöttlichung bei Clemens und Irenäus ist etwas ganz anderes als etwa die Unsterblichkeit bei Justin (Apol. 1, 21), wo sie als Belohnung für ein tugendreiches Leben den Gegensatz zur ewigen Feuerstrafe bildet. [83]) Str. VII, 14, 88 (III, 63, 10) mit der Begründung, er teile nicht die »gottlose stoische Annahme« der Identität menschlicher und göttlicher Tugend. Str. II, 16, 74 (II, 152, 6).

tragend und von Gott getragen [84]. Wer sich selbst erkennt, wird Gott erkennen, wer aber Gott erkennt, wird Gott ähnlich werden [85], denn der Nus im Menschen ist Eikon des Logos, dieser aber der Eikon Gottes [86], so daß der Mensch seiner Seele nach gottgestaltig und Gott menschengestaltig ist [87]. »Menschen sind Götter, Götter sind Menschen, denn der Logos ist der gleiche«, so findet Clemens seine Ansicht bei Herakleitos ausgesprochen, und er kann dieses »Mysterium« auch in der Sprache der Gottesmystik ausdrücken: »Gott ist im Menschen, und der Mensch ist Gott« [88]. Göttliche Macht und himmlische Lehre machen den Menschen zum Gott, obwohl er noch im Fleische wandelt [89].

Leugnet so Clemens von Alexandrien keinen Augenblick, daß er durch die Schule griechischer Philosophie gegangen ist und gelernt hat, die Dinge als Platoniker anzusehen, so ist das bei seinem großen Schüler und Nachfolger in fast noch stärkerem Umfange der Fall.

Origenes

Auch die Theologie des Origenes bezieht ihre Elemente zum großen Teil aus den Gedankengängen griechischer Philosophie. Dem Platonismus entstammt die Vorstellung von Gott als der absoluten Einheit, Geistigkeit und Kausalität, die als stets Gewirktes den ewig gezeugten Logos erfordert, die Lehre von der unsichtbaren Welt des Logos, dem Kosmos noetos, die Abneigung gegen die Materie und die sichtbare Welt, die desto unwirklicher wird, je gottferner und zugleich materieller sie wird, die sich so ergebende Belebung des Kosmos durch eine Stufenfolge von Engeln und Dämonen, die Gottschau durch Ekstase und die Forderung der Askese. In dieser platonischen Gedankenwelt stehend liest Origenes die paulinischen Briefe und erstrebt die Synthese seines Systems, in das er die Willensfreiheit einbezieht, mit dem Paulinismus.

Er ist gezwungen, für alle paulinischen Zitate, die eine Selbstbestimmung des Menschen in Frage stellen und sich vor der göttlichen Prädestination beugen, eine vermittelnde und ausweichende Deutung zu finden. Da er den Ausweg des gnostischen Determinismus, die Ungleichheit der Menschen aus der Verschiedenheit ihrer Naturen zu erklären, eben um des Postulates der Willensfreiheit willen ablehnen muß, bedient er sich der Lehre vom vorzeitlichen Sündenfall.

---

84) Str. VII, 13, 82 (III, 58, 24). 85) Päd. III, 1, 1 (I, 235, 21). Str. II, 22, 134 (II, 187, 3). 86) Protr. X, 98 (I, 71, 25). 87) Str. VI, 9, 72 (II, 468, 5—7). 88) Päd. III, 1, 2 (I, 236, 25), vgl. Diels 62. 89) Str. VI, 14, 113 (II, 488, 26). Protr. XI, 114 (I, 81, 1). I, 8 (I, 99). Str. VII, 16, 101 (III, 71, 19).

So folgen auch die unpaulinischen Vorstellungen vom Wesen der Sünde und dem erforderlichen Erlösungswege aus dem Gedanken, daß Verderben und Heil des Menschen die Folge seiner eigenen Entschlüsse sind. Die göttliche Gnade hat lediglich unterstützende Funktion [1]: »Wir müssen den Anfang machen, dann ist Gott bereit, die Hand zu reichen«.

Es ist interessant zu beobachten, wie sich der Alexandriner, der auf der Höhe zeitgenössischer Bildung steht, mit den Ausführungen in der Richtung von I Cor 1 18f. auseinandersetzt, deren Anstößigkeit Celsus formulierte: Die Christen behaupten, ein Übel sei die Weisheit der Welt, ein Gut aber die Torheit [2]. Origenes schlägt denselben Weg ein, den vor ihm Clemens ging und betont, mit der von Gott als Torheit verurteilten Weisheit (I Cor 3 18-19) sei nicht die Weisheit schlechthin gemeint, sondern die Weisheit dieser Welt, nämlich eine falsch lehrende Philosophie [3]. »Weise der Welt« (I Cor 1 18f.) befassen sich nur mit sinnlichen Dingen, leugnen das Unsichtbare, Unkörperliche und werden deshalb zunichte gemacht. Weisheit Gottes aber ist die Lehre, die vom Irdischen zum Übersinnlichen lenkt [4]. Paulus selbst mochte den Lehren (Logoi) der weltlichen Weisheit eine gewisse Größe nicht abstreiten, deshalb warnte er Col 2 8 ausdrücklich vor einer Philosophie »nach den Elementen«, nicht nach den »Lehren« der Welt [5]. Zwar steht der Beweis des Geistes und der Kraft (I Cor 2 4-5) höher als der griechische dialektische Beweis, doch läßt sich sehr wohl aus den griechischen Lehren der Übergang zum Christentum finden [6]. Der Vorwurf, das Christentum wolle keine Gebildeten, ist unberechtigt, schrieb doch Paulus (I Cor 1 26): »Nicht viel Weise nach dem Fleisch« und nicht »kein Weiser« [7]. Gott wählte das Törichte in der Welt, um die Weisen zu beschämen, denn die einfachen Leute führten ein Leben größerer Sauberkeit als viele Philosophen [8].

---

1) Sel. in Ps. CXX (Lo XIII, 110). Vgl. De Faye III, 179: »Le libre arbitre est la pierre angulaire du système tout entier«. Eine kurze Übersicht über »die Frage nach dem Wesentlichen« des origenistischen Systems bei Völker (Vollkommenheitsideal) S. 14 Anm. 3. Auch Völker, der sich häufig in Widerspruch zu De Faye stellt, gibt S. 43 zu, daß »das starke Betonen der Willensfreiheit und das Fassen der Gnade vornehmlich als gratia subsequens unpaulinisch sind«. »Unpaulinisch ist ferner auch das Fehlen eines plötzlichen Bruches mit der Sünde, einer Neugeburt«. Über die Willensfreiheit s. Denis S. 267 f. 2) C. Cels. I, 9 (I, 61, 20). 3) C. Cels. I, 13 (I, 65, 26). Weisheit und Torheit: c. Cels. VI, 13 (II, 83, 8), VII, 23 (II, 175, 7). VII, 47 (II, 199). V, 16 (II, 17, 12), hier im Zusammenhang mit doppelter Schriftauslegung. 4) C. Cels. III, 47 (I, 243). 5) C. Cels. Prooi. 5 (I, 54). 6) C. Cels. I, 2 (I, 57). I, 62 (I, 114, 18). 7) C. Cels. III, 48 (I, 244, 9). 8) C. Cels. VII, 44 (II, 195, 17).

Origenes verwendet die exegetische Hilfe der Allegorie wie kaum ein zweiter, und er beruft sich darin auf Paulus [9], den Apostel Jesu: »Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig« (II Cor 3 6). Der Schatz in irdenen Gefäßen (II Cor 4 7) ist der in der Schrift verborgene Christus [10]. Wie wichtig es ist, durch sinnbildliche Deutung aus dem berichteten geschichtlichen Vorgang die gemeinte Wahrheit zu gewinnen, zeigt die von Paulus gefundene Wahrheit der Kreuzigung des Herrn um der Sünde willen, derzufolge auch der Fromme gekreuzigt wird, stirbt und aufersteht [11]. Bei dem Apostel findet Origenes die verschiedenen Auslegungsarten angewandt, so ist I Cor 9 9-10 der Methode nach seelisch [12], während viele geistige Stellen, die die verborgene Weisheit Gottes (I Cor 2 6) enthalten, sich an die »Vollkommenen« wenden, so die Äußerungen über die zwei Söhne Abrahams, das geistige Israel, das himmlische Jerusalem [13]. Rm 7 14-15 (nicht was ich will, tue ich) gilt dem Sarkiker, I Cor 2 15 dem Pneumatiker (geistiger Mensch ergründet alles) [14].

Die Entleerung des paulinischen Glaubensbegriffes hat schon bei Clemens zur Unterscheidung von Pistis und Gnosis geführt. Diese Pistis besteht in der einfachen, kritiklosen Zustimmung zu den Glaubenssätzen [15] und schließt ein Gott wohlgefälliges Handeln ein, erfordert also nicht mehr die Liebe als nebengeordnete Bestimmung. Seiner Ansicht von einem mehrfachen Schriftverständnis entsprechend findet Origenes in I Cor 12 8-9 die Bestätigung, daß Paulus den Glauben als die niedrigste Stufe des Christenstandes ansieht, denn dort werden in absteigender Linie die Gnadengaben aufgezählt: Wort der Weisheit,

---

[9]) C. Cels. IV, 44 (I, 317, 7). IV, 49 (I, 322, 10). VI, 70 (II, 140, 14). VII, 20 (II, 172, 13). Aus Rm 11 33 wird die Feststellung von der Unmöglichkeit, den verborgenen Schriftsinn gänzlich zu verstehen: de princ. IV, 3, 14 (V, 345, 10). Sehnsucht nach dem Abscheiden Phil 1 23 auch deshalb, weil Paulus durch den Tod Aufklärung über den wahren Sinn der Schrift erhofft: de princ. II, 11, 5 (V, 188). [10]) Joh Co. I, 4 (IV, 9, 4). [11]) C. Cels. II, 69 (I, 190, 4) mit Gal 2 20. 6 14. Rm 6 10. Phil 3 10. Rm 6 4. [12]) De princ. IV, 2, 6 (V, 315, 23). [13]) De princ. IV, 2, 4 (V, 312, 22). IV, 2, 6 (V, 315, 32). [14]) Joh. Co. X, 7 (IV, 176). [15]) Joh. Co. XXXII, 16 (IV, 451, 21). Vgl. Joh. Co. X, 43 (IV, 221, 15): »Der Inhalt des Glaubens besteht hier in nichts anderem als in dem richtigen Verständnis eines schwierigen Herrenwortes« (Völker, Vollk.ideal S. 80). Redepenning (»Origenes«, Bonn 1841) meint von Origenes: »Wir finden bei ihm das Wort Pistis nicht mehr in dem zwiefachen Sinne, in welchem es bei Clemens bald den Glauben im paulinischen Sinne, bald einen toten Autoritätsglauben bezeichnet. Origenes ist entschieden der paulinischen Auffassung zugewendet«. Die von ihm gebrachten Zitate aus dem Komm. zu Matth., zum Röm. Br., zum Joh. Ev., zu Numeri, stimmen nicht zu der sonst geäußerten Meinung des Origenes. Richtig Völker (Vollk.ideal S. 78f.) in Kritik und Darstellung.

Wort der Erkenntnis, Glauben [16]. Ein Musterbeispiel für die Exegese des Origenes ist die Erklärung von II Cor 5 5-8 [17]. Höher als Glauben steht das Schauen. Es entsprechen sich die Begriffe: »im Körper weilen«, »fern vom Herrn sein«, »Glauben haben«. Der Pneumatiker dagegen ist nicht mehr im Fleisch, sondern im Geist (so auch Paulus I Cor 7 40 »ich habe den Geist Gottes«) und lebt geisterfüllt in der Schau Gottes. Damit verknüpft Origenes sofort seine Methode der Schriftauslegung: der Herr ist Geist (II Cor 3 17), und fern vom Herrn wandelt, wer den geistigen Sinn der Schrift nicht versteht, nicht das lebenschaffende Pneuma in ihr faßt. So findet der Alexandriner auch hier bei Paulus die Unterscheidung von verschiedenen Stufen der Frommen, freilich um den Preis, daß er den Text seiner eschatologischen Bedeutung entkleidet und den Begriff »im Fleisch sein« (bei Paulus einfach = auf Erden weilen) in ethisch-religiösem Sinn in Gegensatz zum pneumagewirkten Leben stellt.

Der Glaube ist nur ein Hilfsmittel, da die Weisheit nach I Cor 1 23-24 versagte und deshalb die Torheit in der Verkündigung, der gekreuzigte Jesus, gepredigt wurde; so ist es besser, den christlichen Lehrsätzen mit der Vernunft, als nur mit dem einfachen Glauben zuzustimmen [18]. Glauben ohne eingehende Prüfung ist schon im menschlichen Leben unvermeidlich und daher auch Gott gegenüber für die große Menge angebracht, da er aus Furcht vor dem Gericht sittliche Besserung hervorruft [19]. Paulus kennt I Cor 2 6 die Weisheit für Vollkommene [20], deren Geheimnisse nur dann anvertraut werden, wenn bei den Betreffenden durch den Glauben eine Reinigung und Besserung erfolgt ist, so daß sie nicht mehr der »Milch« (I Cor 3 2) bedürfen [21]. Auf sie bezieht sich Rm 14 2 (vegetarische Speise oder Fleisch), denn sie dürfen alles genießen — können sich nach I Cor 8 10 (Götzenopferfleisch) unbeschadet ihres Seelenheils auch mit der griechischen Philosophie beschäftigen! —, während die Schwächeren sich mit einfacheren Lehren zufrieden geben müssen [22], und ihr rechtes Verständnis, das vom bloßen Glauben aufgestiegen ist, meint Col 4 6: »Wir sollen wissen, wie wir einem jeden zu antworten haben« [23].

Die Rechtfertigung aus dem Glauben spielt naturgemäß eine gänzlich untergeordnete Rolle. Origenes denkt sie sich nicht in

---

[16]) C. Cels. III, 45 u. 46 (I, 242). Joh. Co. XX, 32 (IV, 369, 24). C. Cels. VI, 13 (II, 83, 29) mit Rm 12 6. I Cor 12 4. [17]) Joh. Co. XIII, 53 (IV, 282, 6). [18]) C. Cels. I, 13 (I, 66, 8). [19]) C. Cels. I, 11 (I, 63). I, 10 (I, 62). Motiv der Furcht: I, 9 (I, 62, 4). [20]) C. Cels. II, 24 (I, 154, 12). III, 19 u. 20 (I, 216, 24). [21]) C. Cels. III, 59 (I, 254, 12). III, 74 (I, 265, 24). III, 52 u. 53 (I, 248, 17). [22]) V. Geb. 27, 5 (II, 366). Num. H. 20, 3 (VII, 191, 17). [23]) C. Cels. III, 33 (I, 229, 30).

paulinischem Sinne zukünftig [24], erläutert Rm 4 3 (Abrahams Glaubensgerechtigkeit) durch Jac 2 20 f. (Glaube ohne Werke ist tot) und schließt aus der Aufforderung (Joh 8 39), die Werke Abrahams zu tun, daß der Glaube nicht das einzige Werk ist, dessen der fortgeschrittene Christ bedarf [25]. Auf einen absonderlichen Gedanken [26] sei kurz hingewiesen: wer alle Gebote des Herrn befolgt, ist nur ein unnützer Knecht, der seine Schuldigkeit tut, wer aber etwas supra debitum verrichtet, ist ein guter und frommer Knecht. Worin dieses supra bestehen kann, verrät uns Paulus: in der Bewahrung der Jungfräulichkeit (I Cor 7 25), in der unentgeltlichen Predigt des Evangeliums (I Cor 9 14. 15).

Für das tiefe Sündengefühl des Paulus fehlt dem Origenes das rechte Verständnis, und damit hängt seine geringe Wertung des Kreuzes Christi zusammen, das ja auch allein durch das Versagen der Weisheit notwendig wurde [27]. Nur das nach somatischer Art gepredigte Evangelium lehrt den Gekreuzigten, und nur um der »Unmündigen« willen (I Cor 3 1) war Paulus entschlossen, nur vom gekreuzigten Christus zu wissen [28]. Höher steht die Verkündigung des präexistenten, fleischgewordenen und auferstandenen Logos.

An die Stelle der Erbsünde im biblischen Sinn tritt ganz platonisch empfunden die durch die Verflechtung mit der Körperlichkeit gegebene Sünde. Sie wird bezwungen, wenn es gelingt, die Affekte zu überwinden und sich vom Sichtbaren loszuringen [29].

Die Bereitwilligkeit einer unvoreingenommenen Exegese und damit einer möglichen Angleichung an die paulinische Auffassung wird durch das Postulat der Willensfreiheit unmöglich gemacht. Maßgebend ist nicht der Fall des ersten Paares, sondern die vorzeitliche Verschuldung jedes einzelnen Wesens [30]. Nur wenn die Seele

---

[24]) Röm. Co. III, 9 (VI, 219 Lo): Vergebung erstreckt sich nur auf die vergangenen, nicht auf die zukünftigen Sünden. [25]) Joh. Co. XX, 10 (IV, 337, 16), vgl. Röm. Co. IV, 1 (VI, 234 Lo): Abrahams Gerechtigkeit durch Glaubenswerke. [26]) Röm. Co. III, 3 (VI, 181 Lo). [27]) C. Cels. I, 13 (I, 66, 15). [28]) Joh. Co. I, 7 (IV, 13, 3). I, 18 (IV, 22, 31). II, 3 (IV, 57, 20). De princ. IV, 4, 4 (V, 355, 12). C. Cels. II, 66 (I, 188). Röm. Co. I, 13 (VI, 43 Lo). II, 14 (VI, 150 Lo). [29]) Hohel. Co. III (IV) (VIII, 229, 23 f.) Sel. in Ps. 93 (Lo XIII, 34). u. Ps. 118 (Lo XIII, 86). In der Aufzählung der Schwachen, Kranken, Schlafenden in I Cor 11 30 sieht Origenes eine Abstufung von Sünden: Mt. Co. X, 24 (III, 65 Lo). Vgl. Mt. Co. XII, 7 (Lo III, 141). [30]) Adam als Sinnbild der Menschlichkeit mit I Cor 15 22 u. Rm 5 14: c. Cels. IV, 40 (I, 313, 18), aber alle Wesen sind weder der Substanz noch der Natur nach befleckt: De princ. I, 5, 5 (V, 77, 25). Vgl. den im Ton einer Vermutung ausgesprochenen Versuch, die von Paulus geäußerte Bedeutung von Adams Fall für die Menschheit beizubehalten: Röm. Co. V, 4 (Lo VI, 364).

des Menschen bereits vor seiner körperlichen Existenz vorhanden ist, kann von einer Gerechtigkeit Gottes die Rede sein, die Paulus, Rm 9 14. 2 11 beansprucht. Eine Erwählung bereits im Mutterleibe wäre ein Verfahren Gottes, das weder Recht noch Verdiensten entspräche [31]. Das Entsetzen, mit dem Origenes diese blasphemische Bemerkung ausspricht, beweist, wie fremd er der paulinischen Prädestinationslehre gegenübersteht, und wie fern ihm die gänzlich unphilosophische Erkenntnis ist, daß das Geschöpf mit dem Schöpfer nicht zu rechten hat. Der Tadel Rm 9 20 gilt nur dem Streitsüchtigen und nicht dem Frommen, der freimütig mit Gott sprechen darf [32]. Dem sittlichen Verdienst der Geschöpfe entsprechend schuf Gott Gefäße zur Ehre und zur Unehre. So sind die Ausführungen in Rm 9 zu begreifen [33]. Um die Willensfreiheit, die Paulus angeblich Rm 2 4-10 deutlich vertritt [34], zu wahren, werden die paulinischen Aussagen entkräftet durch die Umdeutung der Prädestination in göttliche Präszienz und die vermittelnde Lehre des Synergismus. Phil 2 13 ist so zu verstehen, daß Gott zwar die Kraft des Wollens und Vollbringens wirkt, die Anwendung aber uns überlassen bleibt [35]. Was um der menschlichen Schwäche willen fehlt, wird dem ehrlichen Bestreben entgegenkommend Gott ergänzen, der denen, die ihn lieben, in allem zum Guten verhilft (Rm 8 28), denen, die nach seiner untrüglichen Vorsehung dazu vorherbestimmt sind, was sie durch sich selbst sein werden [36]. Das beste Beispiel ist Paulus selbst, den Gott vom Mutterleibe an ersah und zur Offenbarung seines Sohnes berief, weil er vorauswußte, daß dieser Mensch unbekümmert um Gefahren und Verfolgungen mehr arbeiten würde als alle anderen. Voran geht die Präszienz Gottes, es folgt die Prädestination [37]. Gott verleiht nicht das Ertragen, sondern das Ertragenkönnen (I Cor 10 13). Der Sieg bleibt also dem freien Willen überlassen [38]. Das heilsgeschichtlich bedeutsame Versagen Israels, um das sich Origenes sonst wenig kümmert, veranlaßt im Interesse der Willensfreiheit die Bemerkung, Jesus habe den Unglauben der Juden zwar vorausgesehen, aber nicht bewirkt [39].

Der Schleier (II Cor 3 15f.) liegt über den Herzen, bis man sich

[31]) De princ. I, 7, 4 (V, 90, 14). I, 8, 4 (V, 101, 7). Vgl. Joh. Co. II, 31 (IV, 89, 13). [32]) De princ. III, 1, 22 (V, 239, 23). [33]) De princ. II, 9, 6 u. 7 (V, 169, 20). III, 1, 21 (V, 235—244, 9). [34]) De princ. III, 1, 6 (V, 203, 24). [35]) De princ. III, 1, 20 (V, 234, 5. Antwort 235, 5). [36]) III, 1, 18 (V, 299, 25) mit Rm 9 16. III, 1, 19 (V, 232, 17). Vom Geb. 5, 5 (II, 310, 20). 6, 3 (II, 313, 1). Röm. Co. VII, 8 (Lo VII, 125 f.) zu Rm 8 30. [37]) Röm. Co. I, 3 (Lo VI, 16 f.) mit Gal 1 15-16. I Cor 15 10. [38]) De princ. III, 2, 5 (V, 250, 2). [39]) C. Cels. II, 78 (I, 200, 9) zu Rm 11 11.

dem wahren Schriftsinn zuwendet und im besonderen die geistige Bedeutung des Gesetzes erkannt hat [40], das buchstäblich als Kehricht und Schaden (Phil 3 8) zu verwerfen, »geistig« aber »heilig und gut« (Rm 7 14. 12), Weisheit unter den Vollkommenen ist (I Cor 2 6), weshalb sich auch Paulus mit allegorischer Deutung aufs Gesetz beruft [41]. Erst die Christen haben den geheimnisvollen, tiefen Sinn der mosaischen und prophetischen Schriften gefunden und anstatt das Gesetz aufzugeben, erfüllen sie es geistig [42] und werden so »Täter des Gesetzes« (Rm 2 13), denn nur buchstäblich gefaßt ist es unausführbar. Geistig verstanden deckt es sich mit dem Naturgesetz [43].

Dem philosophischen Geist des Origenes sind Pauluszitate, in denen von der natürlichen Gotteserkenntnis oder dem Naturgesetz die Rede ist, höchst willkommen. Auf das Naturgesetz beziehen sich seiner Meinung nach auch Rm 7 7 f.[44]. Nur deshalb konnte Paulus sagen: »Ich lebte einst ohne das Gesetz«. Der Mensch untersteht dem Gesetz erst dann, wenn er mit dem entsprechenden Alter die rechte Unterscheidungsgabe erlangt hat, deshalb wird ihm die Sünde nicht angerechnet, solange das Gesetz noch nicht in ihm wohnt — eine deutliche Verschiebung des paulinischen Gedankenganges. Paulus gibt eine psychologische Erklärung für die Entstehung der Einzelsünde: das geschriebene Gesetz ruft durch die Weckung der Begierde die Sünde hervor [45], dagegen Origenes: Sünde an sich ist auch in gesetzlosem Zustande möglich. Sie verdient ihren Namen aber erst, wenn sie als bewußter Verstoß gegen die mahnende Stimme des Innern geschieht. Das geschriebene Gesetz des Paulus schafft die Sünde, das Naturgesetz des Origenes läßt die Sünde erkennen.

Wo Paulus von der Vielgestaltigkeit der Charismata in der Gemeinde spricht, die alle durch den einen Geist gewirkt sind (I Cor 12 4-6. 11), da sieht Origenes [46] das Zusammenwirken der drei göttlichen Hypostasen dargestellt: Schöpfung durch den Vater, Verleihung

---

[40]) De princ. I, 2 (V,18, 12). IV, 1, 6 (V, 301, 30). C. Cels. V, 60 (II, 63, 26). [41]) C. Cels. VII, 20 (II, 172, 19). II, 2 (I, 128, 23). II, 3 (I, 129) mit Gal 4 21 f. I Cor 9 8-10. Joh. Co. VI, 51 (IV, 160, 23). [42]) C. Cels. II, 4 (I, 130). Klassisches Argument auch hier Joh 5 46-47. II, 6 (I, 132, 24). Röm. Co. II, 11 (VI, 113 Lo) mit Rm 2 22. Das Gesetz als Zuchtmeister auf Christus (Gal 3 24. Phil 3 8) ganz individualisiert und auf die anfangs nur teilweise Gnosis bezogen: Matth. Co. X, 9 (III, 25 Lo.). [43]) Röm. Co. II, 9 (VI, 105 Lo.). [44]) Röm. Co. III, 2 (VI, 176 Lo.). Dieselbe Auslegung von Rm 5 13 u. 7 7 im Fragment aus Röm. Co. IX Philok. (V, 258 Lo.), dort auch Rm 3 21: fern von dem Gesetz der Natur. Vgl. Joh. Co. II, 15 (IV, 71, 17). C. Cels. III, 62 (I, 256, 23). Mehrere Gesetze: Röm. Co. III, 6 (VI, 189 Lo.). Unhaltbare Regel: Röm. Co. III, 7 (VI, 201 Lo.) Gesetz + Art. = mos. Ges. ohne Art. = Naturgesetz. [45]) Vgl. Lietzmann, Röm. Co. im Handbuch zu Rm 7 7. [46]) De princ. I, 3, 7 (V, 60, 10 f.).

der Vernünftigkeit durch Jesus, den Logos, Heiligung durch den Geist. Mit dieser Deutung meint er den Sinn des Textes zu treffen [47]. Die Wirksamkeit des Geistes erstreckt sich nur auf die Frommen, die Wirksamkeit von Vater und Sohn auf die ganze Schöpfung, denn alle vernünftigen Wesen nehmen teil an der Vernunft, dem Logos Gottes und damit an Christus. Das besagt Rm 10 8: »Nahe ist dir das Wort in deinem Munde und deinem Herzen« (wo Paulus von dem Worte des Glaubens spricht!) [48]. Die Menschen haben also keine Entschuldigung (Rm 2 15), da sie gut und böse von dem Augenblick an unterscheiden konnten, in dem sie die Vernunft, den Logos, erhielten [49]. Das Naturgesetz als Gottesgesetz [50] geht also jedes vernünftige Wesen an (z. B. auch die Engel), deshalb wird die ganze Welt schuldig vor Gott (Rm 3 19). Nur wenn sie im Namen Jesu das Knie beugt (Phil 2 10), wird sie das Gesetz erfüllen, sonst ist sie schuldig vor dem Gesetz und folglich vor Gott [51].

Die Äußerungen des Paulus über dämonische Wesen benutzt Origenes als Stütze seines spekulativen Systems [52]. Es gibt zwar viele »Götter«, wie Paulus die Dämonen bezeichnet, aber nur einen Gott (I Cor 8 5-7). Daß es sich hier um eine geheimnisvolle Lehre handelt, sagt Paulus selbst: »Nicht alle haben diese Erkenntnis« [53]. Man besiegt die Geisterwesen, wenn man auf das Unsichtbare sieht [54]. Die Beschneidung ist beseitigt, seitdem Christus den bösen Engel, der sie notwendig machte, überwand, deshalb heißt es Gal 5 2: »Wenn ihr euch beschneiden laßt, so wird Christus euch nichts nützen« [55].

Der Platoniker bejaht die paulinische Scheidung von Fleisch und Geist, und er zitiert sie ebenso fleißig, wie sein Vorgänger Clemens es aus dem gleichen Grunde tut. Die Gott verlassen haben (Rm 1 23-24), sind, als wären sie ganz Fleisch [56]. Aus dieser Einstellung erfolgt das Gebot der Askese [57], die Bejahung des Märtyrertums, das die Be-

---

[47]) De princ. I, 3, 7 (V, 61, 11). [48]) De princ. I, 3, 6 (V, 56, 19). Joh. Co. II, 15 (IV, 72, 19). [49]) De princ. I, 3, 6 (V, 57, 20). [50]) C. Cels. V, 37 (II, 40). [51]) Röm. Co. III, 6 (VI, 190 Lo). (191. 193 Lo). Phil 2 10 meint nach V. Geb. 31, 3 (II, 396, 26) eine »geistige Kniebeuge«, da bei himmlischen Wesen von einer Körperlichkeit keine Rede sein kann. [52]) De princ. I, 5, 2 (V, 70, 15) mit I Cor 2 6. Phil 2 10. De princ. II, 9, 4 (V, 167). [53]) C. Cels. VIII, 4 (II, 223, 14). [54]) C. Cels. VIII, 5 (II, 224, 16). [55]) C. Cels. V, 48 (II, 53, 3). [56]) V. Geb. 29, 15 (II, 389). 13, 4 (II, 328, 8). C. Cels. VII, 38 (II, 188, 24). VII, 46 (II, 197, 25). VII, 52 (II, 203, 3). [57]) C. Cels. V, 49 (II, 54, 5): I Cor 9 27. Col 3 5. Rm 8 13. Num. H. 7, 3 (VII, 42, 14): »dem Leben tot sein« mit Gal 6 14. Col 3 3 in stark ethischer Bedeutung. Matth. Co. ser. 94 (XI, 212, 9 f.): das »Fleisch ist schwach«, wenn die Sünde und »Weisheit des Fleisches« und damit das Fleisch selbst ertötet sind. Dann trägt es den »Tod Christi« an sich. (Vgl. II Cor 4 10) mit Gal 5 17. II Cor

freiung von dem Todesleibe, dem Leibe der Erniedrigung bringt [58]. »Das irdische Zelt« beschwert die Seele, daher wird in der Ekstase (II Cor 12 2. 4) das Himmlische erforscht [59]. Losgelöst von der Körperlichkeit vermag man ganz in die göttlichen Geheimnisse einzudringen [60], und deshalb ersehnen wir die Erlösung vom Leibe [61] und schätzen die ganze vergängliche Erscheinungswelt gering [62], wie auch Paulus das Sichtbare, sinnlich Wahrnehmbare (II Cor 4 17-18) wenig achtet und nach der »Schau« der geistigen Dinge verlangt [63]; das ist der platonische Kosmos noetos, die Erkennbarkeit des unsichtbaren Gottes in der Natur, von der Rm 1 20 redet [64]. So interpretiert Origenes seinen Platonismus in Paulus hinein.

Paulus spricht von der Unzulänglichkeit des psychischen Menschen für geistige Dinge (I Cor 2 14) und von der Umwandlung des psychischen Leibes in einen geistigen (I Cor 15 44). Das Seelische ist auch für Origenes etwas Unvollkommenes, denn die Seele ist vor ihrer Einwohnung in den Körper abgefallen aus dem geistigen, pneumatischen Leben [65]. Wer »die Seele« aber im Martyrium verliert, gleicht die früher begangene Verfehlung wieder aus und erhält daher die Seele als Pneuma wieder zurück [66]. Damit ist die Aufgabe gestellt, sich selbst zu verneinen und zu sprechen: »Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebet in mir« (Gal 2 20). Der Vollkommene darf es sagen, denn er ist ein »Jesus« geworden.

Der Logos Gottes sandte seine Strahlen in die Seele jedes Empfänglichen, daher gibt es viele vom göttlichen Geist erfüllte Körper, viele Christus, Menschen, die noch »im Fleisch« dem fleischgewordenen Logos gleich werden. Und Paulus konnte II Cor 13 3 eben deshalb von dem in ihm redenden Christus sprechen, weil an jedem »Heiligen« Christus erfunden wird und weil es durch den e i n e n viele Christus gibt, die seine Nachahmer und seinem Abbild entsprechend gott-

---

12 9-10 u. I Cor 9 26-27 werden auf die Askese bezogen! — Thess. Co. Fr. (Lo V, 275 f.) im Anschluß an ein aus I Thess 4 15 u. Rm 8 10 zusammengesetztes Zitat: erst wenn die Begierden im Fleisch tot sind und damit auch das Fleisch, lebt man wirklich.
[58]) V. Mart. 2 u. 3 (I, 4): Phil 3 21. Rm 7 24; bevorstehende Herrlichkeit: Rm 8 18. II Cor 4 17. [59]) V. Geb. Einl. I (II, 298, 13). [60]) V. Mart. 13 (I, 13) mit Beziehung auf die Apokatastasis, Rm 8 21. [61]) C. Cels. VII, 50 (II, 200, 28) mit Rm 7 24. Phil 3 21. I Cor 13 12. II Cor 5 6. 8. [62]) C. Cels. VII, 65 (II, 214). VII, 50 (II, 200, 28) mit Rm 8 20. 7 24. Phil 3 21. II Cor 5 6. 8. De princ. I, 6, 4 (V, 84, 22). III, 5, 1 (V, 271, 29) mit I Cor 7 31 u. Rm 8 20. [63]) C. Cels. VI, 20 (II, 90, 19). V. Mart. 44 (I, 41, 15). [64]) C. Cels. IV, 30 (I, 300, 26). VII, 46 (bes. II, 198, 15). VI, 3 (II, 72, 25). Joh. Co. I, 28 (IV, 36, 19). Matth. Co. XI, 18 (III, 121 Lo). [65]) De princ. II, 8, 2—3 (V, 154, 18 f.). Bes. 8, 3 (161, 2). [66]) V. Mart. 12 (I, 12, 21).

gestaltig sind [67]. Das heißt aber nichts anderes, als daß die Seelen den Höhepunkt ihrer Erziehung durch den lehrenden Jesus erreichen, eine Vorstellung, die ihrer Wurzel nach mit paulinischer Christusmystik nichts gemein hat, weil sie nur den mit der Willensfreiheit verknüpften Erziehungsgedanken in der Sprache der Mystik vorträgt.

Der Pneumatiker gelangt über das »teilweise Erkennen« (I Cor 13 9. 12) hinaus und nähert sich dem »Schauen« von Angesicht zu Angesicht [68]. Der Nus muß sich ohne sinnliche Anschauung zu dem Geistigen erheben, um Gott zu schauen [69]. Von dem Gebet des Nus spricht Origenes im Anschluß an I Cor 14, wobei er verrät, wie restlos unverständlich ihm die paulinischen Ausführungen über Glossolalie und Geistwirkung sind [70]. Für Paulus ist das pneumagewirkte Zungenreden ein Charisma, das auch fehlen kann, da es die Gemeinde nicht fördert. Sein Interpret dagegen bezeichnet das Gebet des Geistes, der alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit (I Cor 2 10) erforscht, als die notwendige Vorstufe für das Gebet des Verstandes. Unser Nus kann gar nicht beten, wenn es nicht vor ihm der Geist getan hat. Auch die Vorstellung von I Cor 12 3 ist für Origenes nicht mehr lebendig, denn er erklärt: Der Sünder spricht durch seine Werke ein »Verflucht sei Jesus«, selbst wenn er Jesus einen Herrn nennt [71].

Da für Origenes die Vorstellung einer unmittelbaren Verbindung von Gott und Fleisch unmöglich ist, bildet er — angeblich in Anlehnung an Paulus — die Lehre von der Seele Jesu aus, die schon vor Beginn der Schöpfung sich ganz Gott hingab und so (I Cor 6 17) ein Geist mit ihm wurde [72]. So heißt es Col 2 9 zu Recht: »In ihm wohnt

---

[67]) Joh. Co. I, 4 (IV, 8, 18—9, 11). VI, 6 (IV, 115, 16). C. Cels. VI, 68 (II, 138, 11—14). VI, 79 (II, 150, 18) mit Col 1 18. Die Wendung »viele Christus«, d. h. »viele Gesalbte« aus Ps 104 15 (I. Chron. 16, 227) (»tastet meine Gesalbten nicht an«). Für die Logosmystik vgl. Hohel. Co. III (VIII, 176, 10) mit II Cor 4 16. Völker (Vollkommenheitsideal S. 98 f.) gibt eine Darstellung der »Logosmystik«, in der er vor allem auf Grund der »Brautmystik« (S. 107) meint: »Schon diese wenigen Stellen zeigen, wie einseitig es wäre, wollte man behaupten, daß der Pneumatiker den Logos nur als Lehrer gebrauche«. Harnack spricht u. a. Dogm.gesch. I, S. 660 von dem »Weisen, der lediglich eines vollkommenen, d. h. göttlichen Lehrers bedarf«. — Es ist nützlich, sich zu erinnern, daß das »Gleichwerden nach dem Ebenbild« Christi bei Origenes unter göttlicher Präszienz geschieht, vgl. Orig. Röm. Co. I, 3 (Lo VI, 18) Rm 8 29. [68]) Joh. Co. XX, 34 (IV, 372, 21). [69]) V. Geb. 25, 2 (II, 358, 6) zu I Cor 13 8f. Joh. Co. XXXII, 27 (IV, 472, 29) zu II Cor 3, 7f. [70]) V. Geb. 12, 1 (II, 324, 13). 2, 4 (II, 301, 25). [71]) V. Geb. 22, 3 (II, 347, 22). [72]) De princ. II, 6, 3 (V, 142, 4). C. Cels. II, 9 (I, 136, 30). VI, 47 (II, 119, 9). Röm. Co. I, 5 (VI, 25 Lo). Auch Origenes findet in Gen. I, 26 den präexistenten Christus: C. Cels. V, 37 (II, 41, 20) u. benutzt Col 1 16 als Argument für den Logos als Weltschöpfer: De princ. II, 9, 4 (V, 167, 17). I, 7, 1 (V, 86, 12).

die Fülle der Gottheit« [73]. Auf die eng mit dem Logos verbundene Seele Jesu, die in Gott, bzw. im Worte Gottes, dem Logos, verborgen ist, bezieht sich Col 3 3 (wo Paulus Gott und Christus unterscheidet!) [74]. Der zweite Mensch, der vom Himmel kommt (I Cor 15 47), ist Christi Seele und nicht der Soter, nicht der Logos, der über der Schöpfung steht [75]. Paulus lehrt deutlich, daß Christus sowohl eine göttliche Natur (Col 1 15) wie eine menschliche besessen habe (I Cor 15 45: letzter Adam!) [76]. Bei dem Eintritt in die Welt (Phil 2 6-8) nimmt der Logos den sterblichen Leib und die sterbliche Seele an, bleibt aber seinem Wesen nach Logos und erleidet nichts. Nicht der Logos, sondern die Seele entäußert sich [77]. Nur um der behinderten menschlichen Fassungskraft willen wird Christus Fleisch, während ihn der Fortgeschrittene in seiner eigentlichen Gestalt »schaut« und ihn nicht nach dem Fleische kennt (II Cor 5 16) [78].

Die in I Cor 15 vorgetragene Ansicht von einem zukünftigen Pneumaleibe ist dem Origenes höchst willkommen, um die grobsinnliche Auferstehungshoffnung zu bekämpfen [79]. Dabei äußert er zum Teil eine ethisierende und spiritualisierende Auffassung. Wenn die Sünde in keiner Weise mehr in unserem sterblichen Leibe regiert (Rm 6 12) und wir den Willen des Vaters tun, dann tragen wir das Bild des Himmlischen und haben die Unvergänglichkeit angezogen [80]. Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben, weil sie »Erde«, das heißt »sündig« sind. Würden sie aber »Himmel«, dann könnten sie auch wohl das Gottesreich erben [81].

Andererseits wird die Unverweslichkeit auf die Seele gedeutet, die dem Körper erst nach einer ins Jenseits verlängerten Entwicklung und Läuterung zuteil wird [82] und der pneumatische Leib als die letzte Erfüllung einer stufenweise sich verklärenden Leiblichkeit aufgefaßt [83].

Dem paulinischen Pneumakeim entsprechend wohnt dem Körper die unvergängliche geistige Kraft des Logos inne, aus dem der neue Leib herauswächst [84]. Mit dem reinsten Gewissen interpretiert der alexandrinische Philosoph in den Apostel die platonische Ansicht

---

[73]) De princ. II, 6, 4 (V, 144, 5). [74]) De princ. II, 6, 7 (V, 146, 23). IV, 4, 4 (V, 353, 8). [75]) Joh. Co. XIX, 20 (IV, 321, 7). XIX, 22 (IV, 323, 27). [76]) Joh. Co. I, 18 (IV, 22). [77]) C. Cels. IV, 15 (I, 284, 29). IV, 18 (I, 288, 6 u. 9). I, 69 (I, 123). Joh. Co. XXXII, 25 (IV, 470, 8). [78]) C. Cels. IV, 15 (I, 285, 14). VI, 68 (II, 138, 7). [79]) Origenes verknüpft Rm 14 9 mit I Cor 15 52 und I Thess 4 13-15: C. Cels. II, 65 (I, 187). V, 17 (II, 18, 11). [80]) V. Geb. 25, 3 (II, 358, 29). 26, I (II, 359, 24). 23, 4 (II, 352, 16). [81]) V. Geb. 26, 6 (II, 363, 19). [82]) De princ. II, 3, 2 (V, 115, 13 u. 116, 2). [83]) De princ. III, 6, 4 (V, 285, 8) zu II Cor 5, 1. [84]) C. Cels. V, 23 (II, 24, 1).

von einer dem Grade der Sittlichkeit entsprechenden hohen oder niederen Körperlichkeit. Sagt Paulus von den Auferstandenen (I Cor 15 38): »Gott gibt ihnen einen solchen Körper, wie er will«, so erklärt Origenes: Die »Ausgesäten« erhalten von Gott einen Leib nach ihrer Würdigkeit [85]. Die Gestirne bieten die Vergleichsmöglichkeit für die Leiber der Heiligen unter den Auferstandenen, die irdischen Körper (I Cor 15 39-41) die für die ungebesserten Sünder [86]. Die Leiblichkeit aller aber ist unverweslich und unzerstörbar durch die höllische Feuerstrafe [87].

Hölle und Jüngstes Gericht werden spiritualisiert und durch Rm 2 15-16 belegt (die sich untereinander verklagenden Gedanken) [88]. Wenn das Vergängliche in ethischem Sinne die Unvergänglichkeit angezogen hat, dann möge der Herr in uns wie in einem geistigen Paradiese wandeln, sein Gesalbter sitzt in uns zur Rechten der geistigen Kraft, bis alle seine Feinde in uns zum Schemel seiner Füße geworden sind und alle Herrschaft, Gewalt und Macht vernichtet ist (I Cor 15 24), auch der Tod, dann kann auch in uns Christus sprechen: »Tod, wo ist dein Stachel!« (I Cor 15 55).

Der Schöpfung Christi verdanken auch die Gestirne ihr Dasein: Sie sind in Col 1 16 erwähnt, denn sie herrschen über Tag und Nacht [89]. Nicht auf die geschöpfliche Welt (wie bei Paulus) zielt Rm 8 19f., sondern unter der ängstlich harrenden Kreatur sind die Gestirne zu verstehen [90], die nach der Befreiung von der Körperlichkeit verlangen und aus Mitgefühl mit uns (!) seufzen. Die Nichtigkeit, der sie unterworfen sind, ist die Körperlichkeit und ihre Bestimmung, den Menschen zu leuchten (!), eine Aufgabe, die sie nicht mit Willen (Rm 8 20f.) übernahmen, sondern weil der es wollte, der sie unterworfen hat und ihnen die Hoffnung der Freiheit gibt. Auch die Sonne hätte wohl den Wunsch, abzuscheiden (Phil 1 23) und bei Christo zu sein, aber auch für sie ist es notwendiger, im Fleische, das heißt in ihrem Körper zu bleiben, um der Offenbarung der Kinder Gottes willen.

Die Apokatastasis des Kosmos, die sich in der Unterwerfung des Sohnes unter den Vater vollendet (I Cor 15 28) [91], sieht Origenes

[85] C. Cels. V, 18 (II, 19, 12). V, 19 (II, 19, 30) mit I Cor 15, II Cor 5 1. 4. De princ. II, 10, 1 (V, 173, 17). [86] De princ. II, 10, 2 (V, 175, 1). [87] De princ. II, 10, 3 (V, 176, 11). Für die auf I Cor 13 12-15 aufgebaute Lehre vom Fegfeuer vgl. Anrich, »Clemens u. Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer« in Theol. Abh. Festgabe für Holtzmann, Tübingen u. Leipzig 1902. [88] De princ. II, 10, 4 (V, 177, 15). V. Geb. 25, 3 (II, 358) mit Rm 6 12 Col 3 5. I Cor 15 53 f. [89] De princ. I, 7, 2 (V, 86, 25). [90] De princ. I, 7, 5 (V, 91, 11, s. 93, 15). III, 5, 4 (V, 275, 9). Joh. Co. I, 17 (IV, 21, 21). C. Cels. V, 13 (II, 14). [91] De princ. III, 5, 7 (V, 278, 21). III, 5, 6: Christus als Lehrer der wahren Regierungskunst (disciplina).

in I Cor 15 25 ausgesprochen, denn daß Christus alles untertan sein muß, bedeutet ja nichts anderes, als daß Christi Heil sich auf alle erstreckt [92], und weil die Kirche das Abbild des zukünftigen Reiches ist, deshalb mahnt Paulus (I Cor 1 10) zur Einheit [93]. Es ist beachtlich, daß also die kirchliche Einheit vom Gesichtspunkt der Apokatastasis aus gefordert wird und nicht ausgehend von der Vorstellung des mystischen Leibes Christi [94].

Das eigentümlich gefärbte Christentum des Origenes verbirgt die Beziehung zur griechischen Philosophie nicht im geringsten, und die Einstellung des Interpreten blieb ersichtlich nicht ohne Einfluß auf Auswahl und Exegese der Pauluszitate.

Alexandrinische Theologen

Leider läßt sich wenig darüber aussagen, welche Früchte das Paulusverständnis in Alexandrien weiterhin hervorbrachte.

Von Theognostus wissen wir kaum mehr, als daß seine Lehre stark origenistisch gefärbt war [1].

Pierius, dessen theologische Qualitäten die Mitwelt durch den Beinamen »Origenes der Jüngere« [2] dankbar anerkannte, ist in der Literatur nur durch einen einzigen Satz eigener Formulierung vertreten, der aus I Cor 7 7 die Folgerung zieht: »damit predigt Paulus direkt die Ehelosigkeit« [3]. Er soll sich auch um den Nachweis gemüht haben, Paulus sei verheiratet gewesen, habe sich dann aber von seiner Frau getrennt und sie dem Dienst der Kirche geweiht [4].

Von Dionysius, der Hörer des Origenes [5] und auf kurze Zeit Leiter der alexandrinischen Katechetenschule war, wird berichtet, er sei durch die Paulus-Briefe bekehrt worden [6]. Leider finden sich in den erhaltenen Fragmenten so gut wie gar keine Spuren eines — wie zu vermuten ist — nachhaltigen Einflusses. Gelegentliche Wendungen bedeuten fast nur ein Zurückgreifen auf den paulinischen Wortschatz [7]. Dem Dionysius verdanken wir eine hübsche Bemerkung,

---

[92]) De princ. I, 6, 1 (V, 79, 8). [93]) De princ. I, 6, 2 (V, 82, 15). [94]) Die Vorstellung von der durch das »Wort« beseelten Kirche als des Leibes Christi liefert c. Cels. VI, 48 (II, 119, 26), sie bildet dort ein Argument für die Verbindung von Seele Jesu und Logos.

[1]) Vgl. Photius, Bibl. cod. 106. (Bekker 1824, S. 86 b). [2]) Hieron. De vir. ill. 76. (Maur. Ausg. II, 901). [3]) Hieron. ep. 48 (49), 3 (C. S. E. Vindob. Bd. 54 S. 348, 20). [4]) De Boor, TU. V, 2 (1888) S. 170, Neue Fragmente aus Philippus Sidetes. [5]) Euseb. Eccl. hist. 6, 29, 4. (IIb, 584, 6). [6]) Vgl. Synaxarie Arabe Iacobite, ed. Basset, Patrol. orient. tom. XVI, fasc. 2, p. 225 (867). [7]) Vgl. Ep. II, 5 (S. 33) »gegenwärtig im Geist«, die »geöffnete Tür« für das Wort. V, 2, 3 (S. 51). Hier: Christus als der »Erstgeborene« von allen Kreaturen (Col 1 15).

in der die Sitte bezeugt wird, die Kinder auf die beliebten Namen Peter und Paul zu taufen [8], was auf die allgemeine Schätzung des Heidenapostels ein bezeichnendes Licht wirft.

Ein Zeitgenosse des Pierius ist Petrus von Alexandrien, der um 300 den Bischofssitz innehat.

Sein Fragment aus dem Buche über die Gottheit faßt knapp und klar einige paulinische Grundgedanken zusammen. Er spricht [9] von der Rettung aus Gnaden durch den Glauben und nicht aus Werken und verknüpft Anthropologie und Christologie, indem er mit der Kenosis Christi und seinem Tode als eines Gerechten für die Ungerechten fortfährt [10]. Auch für ihn ist Christus »der zweite Mensch vom Himmel«, gemäß dem »seligen Apostel« [11].

Im übrigen stellt er sich ersichtlich in Widerspruch zu Origenes. Er lehnt sowohl die Präexistenz der Seele wie die Auffassung des Leibes als einer Strafe für den Sündenfall ab [12] und betont mit höchstem Nachdruck die Identität des irdischen Körpers mit dem Auferstehungsleib.

Die leibliche Auferstehung ist ihm durch Christi Vorbild gewährleistet und in der Heiligen Schrift deutlich bezeugt [13]. Körper und Geist vereint kommen ins Gericht [14], und so zieht dann der sterbliche Körper die Unsterblichkeit an, um gemeinsam mit der Seele den würdigen Lohn zu erhalten [15]. Die leicht mißverständlichen Worte I Cor 15 50 sprechen dem »Fleisch und Blut« ja ausdrücklich nicht die »Auferstehung«, sondern den Besitz des Gottesreiches ab, und das aus zwei Gründen: wegen der Gebrechlichkeit des menschlichen Körpers und wegen der menschlichen niedrigen Taten [16]. Der gesäte und der auferstehende Körper ist ein und derselbe. Von einer Auferstehung kann auch nur dann die Rede sein, wenn das auferweckt wird, was gefallen ist [17]. Nach des Apostels Ausspruch werden unsere Körper verwandelt werden. An Stelle des seelischen tritt der geistige Leib, das heißt aber, wir erhalten nicht einen anderen, sondern unseren früheren Leib, mit der Unsterblichkeit bekleidet [18].

---

[8]) Feltoe S. 120, 4. [9]) Allerdings nach einem Zitat aus dem Epheser-Brief. [10]) Routh, Reliq. Sacr.² IV, 46. De divinitate, mit Phil 2 8. II Cor 8 9 (und I Petr 3 18). Die Kenosis von Origenes und Petrus gegenübergestellt bei Radford, Three Teachers of Alexandria, 1908, S. 62f. [11]) De anima (Routh S. 48). [12]) De anima Serm. I, (Routh, Reliq. Sacr. IV, 48f.). Er bezeichnet diese Lehre als nicht christlich, sondern griechisch-philosophisch. [13]) Pitra, Anal. Sacr. IV (S. 427) Fr. C. und D. [14]) Ebd. Fr. III (S. 429). [15]) Ebd. Fr. B (S. 427). [16]) Ebd. Fr. E (S. 427) mit I Cor 3 17. [17]) Ebd. Fr. H (S. 429) mit I Cor 15 42-45. [18]) Ebd. Fr. G und F (S. 428) mit I Cor 15 44 und 15 51-54; II Cor 5 10.

Alexander von Alexandrien nimmt einen der grundlegenden Sätze des Origenes auf: den Gedanken von dem ewig gezeugten Sohn, dessen der Vater als ewig wirkende Ursache bedarf. Mit Col 1 16. 17 stützt er die ewige Präexistenz Christi und das immerwährende Vater-Sohn-Verhältnis von Gott und Jesus: da Christus als Schöpfer des All auch die Zeit erschuf, kann unmöglich von ihm ausgesagt werden, daß er jemals nicht existierte [19]. Christus ist, wie Rm 8 32 bezeugt, der eigentliche Sohn Gottes [20]; die geistige Kindschaft, die er den Gläubigen spendet, ist eine Folge vortrefflicher sittlicher Beschaffenheit und des göttlichen Geschenkes [21], deren Verhältnis zueinander nicht klar herauskommt.

Methodius von Olympus

Der kleinasiatische Bischof Methodius ist uns wichtig als ein Mann, der sich als Hüter der Orthodoxie gegen den Einfluß des Origenes wehrt und dessen Theologie eine interessante Synthese eines ehrlich angestrebten Paulinismus mit Gedanken des Irenäus und denen des angefeindeten Alexandriners darstellt.

Die allegorische Methode, die er an Origenes tadelt, verwendet er häufig selbst. Seiner Ansicht nach sieht der die Schrift äußerlich Verstehende nur die leeren Mauern; wer sie aber geistig versteht, dringt ins Allerheiligste [1]. In der Exegese der paulinischen Briefe, die er häufiger zitiert als die Evangelien, und von denen er besonders Stellen aus Rm 7 u. 8, II Cor 5 und I Cor 15 bevorzugt, versucht er möglichst getreu den Wortsinn zu interpretieren und die Meinung des Apostels klarzustellen, für den er die höchste Achtung hegt. Er verwahrt ihn entschieden gegen den Verdacht, er habe Widersprüche geäußert und sieht in ihm den Mann, in dem Christus gesprochen hat [2], der, zur geistigen Vollendung umgebildet, »Helfer und Braut des Logos« wurde, den »Samen des Lebens« empfing und »Kirche und Mutter« wurde [3].

Nicht um das Fortleben der Seele geht es dem Methodius, denn deren Unsterblichkeit versteht sich für den Gelehrten griechischer Bildung von selbst [4] —, sondern um die fleischliche Unvergänglichkeit, die er in den Mittelpunkt seiner Theologie stellt und nicht müde wird, mit geistvoller Paradoxie auszusprechen. Er wendet sich so mit großem Nachdruck gegen den Spiritualismus des Origenes, aber

---

19) Theod. K. G. I, 4, 22—26 (S. 14 u. 15). 20) K. G. I, 4, 32 (S. 17). 21) K. G. I, 4, 31 (S. 16).

1) De lepra IV, 3 f (454, 10) mit II Cor 4, 3. 2) De res. II, 16, 12 (365, 24). 3) Symp. III, 9, 75 (37, 16). 4) De res. I, 51, 5 (306, 14).

im übrigen ist er trotz dieser scharf hervorgehobenen Gegensätzlichkeit dem Geist des alexandrinischen Theologen keineswegs so fremd, wie es anfangs scheinen möchte, denn er empfindet und denkt ebenso echt griechisch wie der Meister der Exegetenschule. So kommt er oft zu ganz ähnlichen Folgerungen, nur daß die Äußerungsformen seiner Theologie in den meisten Fällen in einer Verbindung mit der beherrschenden Lehre der fleischlichen Neubelebung stehen.

Sobald für das Fleisch ein Eingehen ins Gottesreich denkbar erscheint und dieses an die ethischen Qualitäten des Menschen geknüpft wird, muß es die Möglichkeit der Entscheidung geben, und die Willensfreiheit wiederum schließt den Verzicht auf die paulinische Lehre von der Sünde im Fleisch ein, die sich schon mit dem Auferstehen der sarkischen Substanz nicht verträgt. Wohl aber ergibt sich die Forderung möglichst vollkommener Askese und Reinhaltung des Leibes, der dann schließlich in mystischem Erleben die Einwohnung Christi an sich erfährt.

Methodius meint die paulinische Anthropologie und Auferstehungslehre richtig zu verstehen: Könnte das Fleisch dem Gesetz Gottes nicht untertan sein, dann wären ebenso Tadel wie Ermahnung unangebracht, dem aber widerspricht schon das Beispiel vollkommener Enthaltsamkeit und gerechter Lebensführung. Nicht das Fleisch ist dem Gesetz Gottes zuwider, sondern der Sinn des Fleisches (Rm 8 7), der böse Trieb [5], als solcher bezeichnet er aber sowohl die Neigung des Fleisches wie die der Seele zum Bösen [6]. Hier überwindet Methodius tatsächlich den Platonismus des Origenes mit dessen Dualismus von Körper und Seele und sieht wie Paulus den ganzen Menschen verantwortlich für sein Tun, — aber in den Folgerungen, die er daraus für die Auferstehung zieht, ist er minder glücklich, und da rächt es sich, daß er nicht klar zwischen Fleischlichkeit und Leiblichkeit scheidet.

Der Mensch steht mitten zwischen zwei Gegensätzen, zwischen Tod und Leben. Je nach seiner Wahl vollzieht sich sein Schicksal, denn an sich ist er weder sterblich noch unsterblich. Tod und Vergänglichkeit (I Cor 15 50) meinen, was zum Sterben bringt, nicht das, was sterben muß, ebenso deuten Leben und Unvergänglichkeit auf das Lebenspendende. Daher erlangt der Mensch nach der Aufnahme der Gerechtigkeit die fleischliche Auferstehung [7]. Abzuweisen ist sowohl die irrige Meinung der Gnostiker, daß die Fleischlichkeit Ursache der Sünde sei, wie die Lehre des Origenes, die in der Körper-

---

[5]) De res. I, 59 (322, 11) mit I Cor 5 7-8. Rm 7 23. 6 12-13. 19. [6]) De res. I, 60, 3 (324, 18). Vgl. Tertullian (S. 61). [7]) Symp. III, 7, 67-69 (34, 4). Vgl. Irenäus (S. 75 f.).

lichkeit eine Strafe für den Fall der präexistenten Seele sieht. Entweder sündigten wir im Leibe, dann sind Seele und Leib gleicherweise schuldig, oder ohne Leib, dann trifft diesen überhaupt kein Tadel. Da aber die Lust nur über den Menschen im Leibe Macht gewinnt, so sündigen Seele und Leib gemeinsam [8]. Wie könnten wir noch eine Vergeltung erwarten, wenn bereits die Körperlichkeit ein Gericht darstellt [9]! Gott schuf den Menschen als Seele und Leib, und er, der selbst Leben und Unsterblichkeit ist, vermag nur Unvergängliches zu schaffen [10]. Der Tod gereicht nicht zum Bösen [11]. Als nach dem ersten Übertreten des göttlichen Gebotes der Mensch den Samen der Schlechtigkeit empfing, erhielt er von dem gütigen Gott jene »Kleider aus Fellen«, das heißt nicht etwa die Leiblichkeit, sondern die Sterblichkeit, die Auflösung des Leibes, in der das Böse stirbt [12], denn Gott erfand den Tod zur Vernichtung der Sünde, damit sie nicht, in uns Unsterbliche eingegangen, unsterblich sei [13].

Der Leib muß sterben, damit er auferstehe und lebe. Rm 6 10 — hier auf den physischen Tod gedeutet — bezeugt es: der Sünde gestorben, sollen wir Gott leben [14]. Die Sünde wird durch den Tod getötet, gleichsam herausgeschmolzen, damit der auferstandene Mensch wirklich das Leben schmecken könne. Mit dem Leibe getötet, stirbt die Sünde, und der Körper aufersteht, von der Sünde befreit [15]. Nicht einem anderen, sondern gerade diesem Leibe der Niedrigkeit (Phil 3 21), der auf Erden der Sünde gehorcht, sichert der Apostel die Unverweslichkeit zu (I Cor 15 53) [16]. Der Ausspruch, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können, schließt nur die Begierden des Fleisches, nicht aber das Fleisch selbst von der Unsterblichkeit aus [17], das »irdische Haus« von II Cor 5 1 ist nur das gegenwärtige Leben und nicht der Leib [18], und eine sorgfältige Exegese von II Cor 4 und 5 überhaupt lehrt, daß jenes Leben Jesu, das an unserem Fleische erscheint und jene himmlische Hütte, nach der wir uns sehnen, die Unvergänglichkeit ist. Sie wird alles Sterbliche verschlingen. Nackt ist der Leib ohne gute Taten der Seele [19]. Das Weizenkorn, das in die Erde gelegt wird, bringt wieder ein Weizenkorn hervor [20],

---

[8]) De res. I, 54, 4 (311, 10). 31, 7 (267, 21). [9]) De res. I, 57, 7 (319, 9). [10]) De res. I, 34, 3 (272, 1). 50, 3 (304, 9). [11]) De res. I, 45, 6 (295, 6). [12]) De res. I, 38, 5 (281, 7). [13]) De res. II, 6, 3 (339, 17). [14]) De res. I, 46 (295, 15) mit Rm 8 35-37. [15]) De res. I, 39, 7 (284, 5). 40, 4—5 (285, 2). Symp. IX, 2, 241f. (116, 4). [16]) De res. II, 14, 8—9 (360, 18). I, 61 (325, 19) mit I Cor 6 13-20. I Cor 15 50. 53-54. De res. III, 14, 2 (410, 26). [17]) De res. II, 18, 1 (368, 4), vgl. c. 17, das an Paulus die Doppelbedeutung von Fleisch-fleischliche Sünde und Gesetz-Gesetz der Sünde zeigt. [18]) De res. II, 15, 1—4 (360, 25). [19]) De res. II, 16 (363, 18). [20]) De res. III, 10, 6 (406, 3).

das heißt mit anderen Worten: die bleibende Wesensform des Leibes und das Fleisch werden auferstehen [21].

Ebenso wie der Mensch aufersteht, so wird auch die Welt nicht vergehen, sondern sich im Feuer (Stoa!) reinigen und erneuern [22]. Da Gott nichts Schlechtes schafft, ist ihr Sein besser als ihr Nichtsein. Wenn wir von der Sünde frei sind, dann wird auch die Schöpfung frei sein von Verderben, da sie nicht mehr der Torheit, sondern der Gerechtigkeit dient, deshalb erwartet sie bis dahin seufzend die Befreiung der Kinder Gottes [23]! I Cor 7 31 enthält keinen Widerspruch, denn die Schrift bezeichnet als Vernichtung nur die Veränderung zum Besseren. Der Apostel sagt ja ausdrücklich: »Die Gestalt dieser Welt vergeht« und nicht »die Gestalt der Welt vergeht« [24].

Nichts ist substantiell böse, auch nicht die menschliche Natur. Erst durch den teuflischen Neid auf die menschliche Gottesebenbildlichkeit kam das Böse in die Welt und ist als solches Ungehorsam gegen Gottes Willen [25]. Der Teufel besaß ebenso den freien Willen zur Wahl des Guten wie die Menschen [26], die das Böse ergriffen und daher kein Recht haben, sich gegen Gottes Entscheidung aufzubäumen [27], wenn er dereinst die Bösen zur Unehre und zum Gericht, die Guten zur Ehre und zur Herrlichkeit auferweckt. Es ist bezeichnend, daß Methodius Rm 9 21 (Töpfer und Ton) in diesem Sinne deutet [28]. Jeder besitzt die Willensfreiheit, über die Adam verfügte [29]. Wenn Paulus sagt, »ich bin fleischlich, verkauft unter die Sünde«, dann meint er: »Ich bin fleischlich und in die Mitte von Gut und Böse gestellt, besitze die Selbstbestimmung, die sich für den Teufel entschied und dem Gebot nicht gehorchte. Deshalb bin ich zur Strafe dem Bösen verkauft [30]. Jeder wird mit Recht für seine Taten gestraft. Freiwillig lernt er, freiwillig verzichtet er darauf. »Er hat die Macht zu wollen und nicht zu wollen. Es folgt aber, daß er auch tun kann, was er will« [31]. Rm 7 15 (was ich hasse, tue ich) sagt nichts aus übers Vollbringen, sondern übers Begehren [32], denn es ist unsere Sache, ob wir dem Begehren gehorchen wollen oder nicht, aber wir können nicht über das Begehren selbst verfügen. Paulus wünscht also, das Böse nicht einmal zu denken. Rm 7 19 meint: »ich begehre,

[21]) De res. III, 4, 3f. (392, 17). 5, 3 (394, 18). [22]) De res. I, 47, 3 (297, 11), vgl. Hippolyt Ant. 64 (Ib 45, 1. Vgl. 44, 14f.): alles Geschehen endet in der Weltverbrennung und dem großen Weltgericht, in denen Gottes Zorn offenbar wird über alles gottlose Wesen (Rm 1 18). [23]) De res. I, 47, 4—6 (298, 5). [24]) De res. I, 48, 1 (300, 8). [25]) De autex. 18, 8 (194, 4). 17, 3—5 (190, 1). [26]) De res. I, 36, 2 (275, 18). De autex. 19, 4 (196, 10). [27]) De res. I, 45, 1—2 (294, 8). Vgl. I, 32, 2—5 (268, 3). [28]) De res. I, 44, 2 (293, 3). [29]) De autex. 16, 2 (186, 9). [30]) De res. II, 2, 7 (332, 14). [31]) De autex. 18, 12 (195, 10). De res. I, 57, 6 (319, 6). [32]) De res. II, 2, 8 (333, 8).

was ich nicht möchte« [33]. Taufe und Glauben unterdrücken zwar die Sünde, aber sie tilgen sie nicht mit der Wurzel aus, so daß die Begehrlichkeit bleibt (Rm 7 18-20; 22-23) [34]. Auch bei Methodius stößt das paulinische Gesetz der Sünde im Menschen letzten Endes auf die wohlwollende Verständnislosigkeit des griechischen Geistes, der das Handeln vom rechten Wissen abhängig macht, und dem der Gedanke unfaßbar ist, daß die Kräfte für die Ausführung des gefaßten Vorsatzes nicht ausreichen.

Das zeigt sich auch in den Ausführungen über das Gesetz, die praktisch eine Verschmelzung von stoischen und paulinischen Gedankengängen sind. Zunächst versichert Methodius, daß das Gesetz zwar die Begierde weckt, selbst aber gut ist [35], da Gott nichts Nutzloses und Schädliches schafft [36] und in diesem Falle den Zweck verfolgte, den Teufel zu überführen und als den darzustellen, der durch das Gute Böses wirkt [37]. Zwar verkündigte auch das Gesetz Christum (Gal 3 19), und wenn die Decke von der Schrift gezogen wird, sehen wir Jesu Herrlichkeit im AT. [38], doch von Johannes an übertreten die das Gesetz, die meinen, durchs Gesetz gereinigt zu werden [39]. »Liebe den Herrn, deinen Gott«, steht nicht mehr auf steinernen, sondern auf fleischernen Tafeln geschrieben [40].

Zwei Regungen kämpfen im Menschen: das vom Teufel eingegebene Gesetz der Begierden im Fleisch und die natürliche Anlage zum Guten (!), das Gesetz Gottes [41]. In Rm 7 22-23 sieht Methodius drei Gesetze unterschieden [42]:

a) das Gesetz des Geistes, das natürlich Gute im Menschen;

b) ein durch den Teufel gewirktes Gesetz, das von außen kommt, die Begierden erregt und dem Gesetz des Geistes widerstrebt;

c) das Gesetz der Sünde im Fleisch, auf dem der Teufel fußt. Die Frage ist stets, welches Gesetz die Oberhand gewinnt.

Auch für seine Christologie findet Methodius hier einen bedeutsamen Gedanken. Er zitiert aus Rm 8 2-11 und fährt fort: Gott sandte seinen Sohn in der Ähnlichkeit des Sündenfleisches, damit dieser das von der Begierde im Fleisch geschwächte natürliche Gesetz mächtig mache [43]. Danach klingt es nicht recht überzeugend, wenn es heißt [44], das Evangelium, das Gesetz des Geistes des Lebens, sei etwas anderes als die erwähnten Gesetze, da es, durch die Predigt

---

33) De res. II, 3 (333, 14). 34) De res. 41, 3—4 (287, 1). c. 42 (287, 13). 35) De res. II, c. 1 u. 2. 36) De res. II, 2, 4—5 (331, 13). 37) De res. II, 2, 6 (332, 7). 38) De sang. 7, 5 (485, 7). De cib. 8, 5 (438, 2). 39) De cib. 9, 1—2 (438, 23). 40) De cib. 10, 5 (440, 15). 41) De res. II, 6, 4—6 (340, 1) mit Rm. 7 22-23. 42) De res. II, c. 7 (341, 1). 8, 2 (342, 16). 43) De res. II, 8, 7 (344, 16). 44) De res. II, 8, 8 (345, 2).

zum Gehorsam und zur Vergebung der Sünden führend und gänzlich die im Fleisch herrschende Sünde besiegend, die Menschen befreit habe vom Gesetz der Sünde und des Todes. Das Evangelium ist also auch hier als »Lehre« verstanden und Christus als der Lehrer, der die Menschen dazu bringt, sich in freiwilligem Gehorsam Gott zu fügen. Die natürliche Anlage ist eben keineswegs verlorengegangen, nur geschwächt. Kein Neuschaffen, sondern eine Stärkung ist notwendig. Christus erlöst nicht, er »restauriert«.

Das Gesetz konnte die Menschen nicht vom Verderben erlösen, da aber trat an seine Stelle auf Christi Befehl die Jungfräulichkeit, mit der Jesus sein Fleisch schmückte. So ist die Unenthaltsamkeit überwunden, und Friede und Glauben herrschen [45]. Die Keuschheit allein kann der Teufel nicht zum Schlechten benutzen [46]. Methodius meint mit Recht, daß Paulus offensichtlich die Reinheit betone und findet seine eigene Einstellung in ausführlicher Exegese auch in I Cor 7 ausgesprochen. Enthaltung ist gut, die Ehe aber gestattet um der Hurerei willen [47]. Die Entwicklung der Menschheit verläuft in Stufen von der Geschwisterehe (Abraham) zur Enthaltsamkeit und von da zur Virginität [48]. Trotz I Cor 7 38 (nicht heiraten besser) ist die Kindererzeugung notwendig, solange die Welt noch steht, denn das Bessere hebt das Gute nicht auf. Jeder wähle das ihm Nützliche: Jungfräulichkeit oder Kampf gegen die Begierde [49]. Was zur Heiligkeit führt, darf nicht mit Zwang und Gewalt geschehen, sondern nach dem freien Vorsatz der Seele. Daher ist eine widerwillige Virginität nicht von Nutzen [50], freiwillig aufrecht erhalten aber gewinnt sie den Siegespreis [51] und ist das beste Mittel für die Unvergänglichkeit [52]. Auch den anderen gelten Verheißungen, aber die Jungfrauen nehmen doch unter den Gläubigen eine Sonderstellung ein [53]; allerdings müssen sie als Vollkommene Leib und Seele weihen und das Fleisch fernhalten nicht nur von der Hurerei, sondern von jeder Unzucht [54].

Wäre es Jesus nicht um die Befreiung des Fleisches gegangen, dann hätte er nicht das Fleisch angenommen [55]. Christus ist gestorben für die Erlösung der Welt (Rm 6 9-10), und worin seine eigentliche Erlösungstat besteht, sagt das Folgende: »Er hat das Fleisch in das ewige Leben eingeführt« [56].

---

[45]) Symp. X, 1, 259 (122, 6). Vgl. Origenes Hohel. Co. II (VIII, 155, 13f.): Durch Christus erst kamen Keuschheit, Ehrbarkeit u. Virginität. [46]) Symp. X, 4, 269f. (126, 13). [47]) Symp. III, 13, 89 (43, 18). III, 11—14 über I Cor 7. [48]) Symp. I, 4, 22 (12, 12). [49]) Symp. II, 1, 30 (16, 1). II, 7, 49 (25, 9). [50]) Sym. III, 13, 86f. (42, 14). I Cor 7 32 ist bei Methodius richtig ausgelegt. Vgl. dazu Clemens Alex. (S. 94). [51]) Sym. III, 14, 90 u. 91 (44, 13). [52]) Symp. IV, 4, 101 (49, 19). [53]) Symp. VII, 3, 155f. (73, 19). [54]) Symp. V, 2, 110 (54, 2). V, 4, 116 (56, 20). [55]) De res. II, 18, 5—7 (369, 8). [56]) De cib. 12, 8 (444, 16). De res. I, 49, 3 (303, 1).

Auf eigentümliche Art führt Methodius die Adam-Christus-Theorie des Apostels weiter, indem er nachweisen will [57], daß Paulus ganz recht lehrte, als er Adam auf Christus bezog. Adam ist selbst ein Christus, »ein Mensch, erfüllt von der unvermischten und vollkommenen Gottheit und Gott im Menschen gefaßt«. Aus der Jungfrau und dem Geist wurde er neu gebildet. Der Logos verband sich mit dem Menschen, weil der Teufel von demselben besiegt werden sollte, dem er nachgestellt (I Cor 15 22) [58]. Christus ist Adam ohne Sünde [59], er ist ohne Fesseln, weil ohne Leidenschaften [60].

Das sind Töne, die uns aus der alexandrinischen Theologie vertraut sind und griechische Einflüsse weiterleiten: Es gibt eine »Krankheit der Begierden« [61], und es gilt, sich der Laster (I Cor 6 9-10) zu enthalten, indem man sich zum Glauben und zur Besonnenheit kehrt, denn »das Gesetz Gottes ist Besonnenheit« [62]. Paulinischer und griechisch-philosophischer Begriff stehen eng nebeneinander. »Das von allen Leidenschaften reine und mit Christus in den Baum des Lebens hineingepfropfte Fleisch ist ferner nicht Fleisch, sondern Wohnung Gottes (Irenäus!), der Gerechte wird niemals bewegt, denn er ist nicht fleischlich, sondern geistig« (I Cor 3 1) [63]. Gott verspricht den Gläubigen, die frei sind von irdischen Begierden, die Schau Gottes [64]. Es gibt einen Fortschritt in Erkenntnis und Glauben [65]. Diejenigen, die sich bereits in den Besitz der Wahrheit gesetzt haben, legen die Verbrechen des Fleisches ab und werden Kirche. Die Unvollkommenen und Anfänger werden von den Fortgeschrittenen in Schwangerschaft der Erlösung entgegengetragen, bis auch sie Kirche werden [66]. Bei Methodius bereitet sich die Lehre vor, daß allein die Vollkommenen wahre Kirche seien.

Die Kirche ist vom Logos geboren, die ihrerseits die Gläubigen gebiert, indem Christus sich stets neu entäußert und fassen läßt [67]. So baut Methodius seine individuelle Christusmystik auf, in der bereits die spätere griechische Mönchsmystik ihren Ausdruck findet. Niemand ist ein Glied Christi, »wenn nicht auf ihn der Logos herabsteigt, in Ekstase entschläft und der Mensch dann mit dem, der für ihn entschlief, aufersteht« [68]. In den Getauften wird die Ebenbildlichkeit des Logos geboren durch vollkommene Gnosis und Pistis, »so daß

[57]) Sympos. III, 4, 59 f. (30, 16). Vgl. Harnack, Dogm. Gesch. S. 785f. [58]) Sympos. III, 6, 65 (33, 7). [59]) Sympos. III, 5, 61 (31, 14). [60]) De cib. 11, 4 (441, 25). [61]) Sympos. III, 12, 84 (41, 17). [62]) De res. I, 60, 2 (324, 11). [63]) De sang. 8, 4 (486, 30). [64]) Sympos. XI, 297, (138, 23). [65]) Sympos. VIII, 9, 193 f. (91, 14). [66]) Sympos. III, 8, 74 (37, 3). Vgl. die Aufgabe der Gnostiker bei Clemens Alexandrinus (S. 89 u. 97). [67]) Sympos. III, 8, 71 (35, 19). [68]) Sympos. III, 8, 72 (36, 10).

in jedem Christus geistig geboren wird«. Christus soll in uns Gestalt gewinnen und geboren werden, »damit jeder der Heiligen durch sein Teilhaben an Christus als Christus geboren werde [69].

Zusammenfassung

Die Institution der alten Kirche will nicht petrinisch oder paulinisch sein, sondern apostolisch und kann aus diesem Grunde keinen noch so genialen Außenseiter gebrauchen. Die eifrige Geschäftigkeit, mit der Paulus als Vertreter der in ungetrübter Harmonie lebenden und lehrenden apostolischen Körperschaft und als treues Glied einheitlicher Tradition dargestellt wird, kann deshalb wenig befremden, weil das Verständnis für die Eigenart der paulinischen Theologie tatsächlich mangelt.

Marcion ahnte, worum es dem Apostel ging, aber auch ihm trübte ein Schleier den Blick, der so scharf die Inkonsequenzen der kirchlichen Lehrgestaltung erspähte.

Der Determinismus der Gnosis stellt sich dem Ernst der paulinischen Prädestination zur Seite, aber er ersetzt sie durch den unversöhnlichen Gegensatz von Geist und Materie und knüpft die Bedingung der Erlösung an die mehr oder minder materielle menschliche Natur.

Man liest die eigene Überzeugung in die Quellen hinein und kann sich dann triumphierend auf einen apostolischen Beleg berufen. Die Entstehung apokrypher Apostelakten und Apostelgeschichten, in denen Paulus als Sprecher der Zeitmeinung auftritt, ist nichts anderes als die konsequenteste Erscheinungsform einer solchen Methode.

Von einer paulinischen Sünden- und Erlösungslehre ist bereits bei den frühchristlichen Apologeten nicht mehr die leiseste Spur. Die Lehre vom samenhaften Logos und der Willensfreiheit begünstigen den eindeutigen Moralismus.

In das Wesen des paulinischen Glaubens ist keiner der alten Theologen eingedrungen. Die Apologeten lernten es aus den nachapostolischen Schriften nicht anders, als daß Glaube ein gutwilliges Fürwahrhalten sei, und die Folgezeit hat wenig mehr über ihn zu sagen: er besteht in dem Vertrauen auf die Verheißungen und wird bewiesen durch den Gehorsam gegen die göttlichen Gebote. Das klingt bei Cyprian nicht anders als bei Hippolyt; Tertullian denkt an die Glaubens*regel*, und Irenäus sieht in dem Begriff die Summe der kirchlichen Lehrverkündigung zusammengefaßt, die bedingungslose Zustimmung verlangt. Daß die Alexandriner nach dem Vorbilde

[69]) Sympos. VIII, 8, 190f. (90, 8). Vgl. De sang. I, 6 (478, 17).

der Gnosis zur Unterscheidung von Pistis und Gnosis gelangen, ist ein verständliches Ergebnis dieser Entleerung der paulinischen Fassung.

Die von Paulus so stark unterstrichene dämonische Gewalt der Sünde im Fleisch empfand man schon in nachapostolischer Zeit nicht mehr, und diese Verständnislosigkeit wird allmählich eher größer als geringer. Der Gnostiker Basilides nimmt den Gedanken von der allgemeinen Sündhaftigkeit auf, aber während bei Paulus gerade aus dieser tief demütigen Erkenntnis die Erfahrung von Gottes rechtfertigendem Erbarmen folgt, bahnt sich bei Basilides ebenso wie bei den Vertretern der rechtgläubigen Kirche jene Abstufung von Sünden an, die in den Rahmen einer Morallehre paßt. An die Stelle der Menschheitssünde tritt die Einzelsünde, in der Theologie Roms ebenso wie in Afrika oder Kleinasien. Die Taufe spendet die Vergebung der früheren Verfehlungen und enthält die Verpflichtung zu fernerhin tadellosem Wandel.

Man betrachtet die Entwicklung der Menschheitsgeschichte als Entfaltung und Durchführung göttlicher Erziehung, deren einzelne Äußerungsformen Stufen des Heils darstellen. Auch Fall und Sünde werden miteinbezogen. Die Wendung vom alten und neuen Adam, mit der Paulus seinen Zeitgenossen die schuldvolle Abkehr vom Schöpfer und die aus Gnaden erfolgte Versöhnung so recht deutlich machen will, bezeichnet nun das geschlossene Ganze des Erlösungsprozesses. Daß schließlich Methodius sagen kann, Adam sei selbst ein Christus, beweist, wie sehr man sich gewöhnt hat, beide nebeneinander zu stellen, bis es möglich ist, die Gleichung umzudrehen und nicht nur in Christus den zweiten Adam, sondern auch in Adam den ersten Christus zu sehen. Deutlicher kann es nicht zum Ausdruck gebracht werden, daß bereits der Fall Adams zur Heilsgeschichte gehört.

Die freie Selbstentscheidung ist nach dieser Auffassung nie gänzlich verloren gegangen, sondern höchstens geschwächt worden. Eine Hauptaufgabe Christi besteht darin, als erhabener Lehrer das Vorhandensein der gottgegebenen Logos- oder Vernunftkraft im Menschen zu stärken; an sie knüpft der göttliche Prediger an, wenn er die volle Gotteserkenntnis darbietet [1]. Jedes logosbegabte Wesen trägt

[1]) Vgl. Harnack, Dogmengeschichte S. 592: Christus der Lehrer auch bei Irenäus, der auffordert, die unverlorene Freiheit auf die Befolgung der göttlichen Gebote zu richten, damit die Freiheit restauriert, gekräftigt wird... »Man sieht deutlich, daß dies die Auffassung Tatians und Theophilus' ist, in die Irenäus paulinische Sprüche eingefügt hat. Wesentlich ebenso haben Tertullian und Hippolyt gelehrt«. Mit dem sogenannten Paulinismus Hand in Hand geht fast überall auch ein gut Stück Rationalismus, der sich schon in der »gesunden Lehre« der Pastoralbriefe ankündigt.

in sich ein göttliches Naturgesetz, ein natürlich Gutes, dem Jesus durch seine Lehren zum Siege verhilft.

Die von Paulus anerkannte Prädestination wird praktisch stets verneint. An ihre Stelle tritt eine vermittelnde Umdeutung in göttliche Präszienz und Synergismus. Von den Apologeten zuerst in eindeutiger Klarheit ausgesprochen, geht sie durch die gesamte alte Kirche und bildet überall einen wichtigen Lehrbestandteil, bei den vorwiegend gesetzlich interessierten Moralisten, bei den der kleinasiatischen Richtung angehörigen und nahestehenden Theologen, bei den platonisch gebildeten, christlichen Gelehrten aus Alexandrien und ihren Anhängern und Gegnern.

Christus erfüllte seine Aufgabe als Pädagog auch dadurch, daß er den Menschen das neue Gesetz gab. Damit wird der von Paulus so stark erlebte und betonte Bruch zwischen dem alten und dem neuen Bund aufgehoben. Das auf den Dekalog beschränkte Gesetz gilt noch immer als kostbarer Besitz der Christenheit und wird vom Evangelium sogar noch übertroffen, da es alle Forderungen in erweitertem und verstärktem Maße erhebt.

Nach den Ansätzen der nachapostolischen Zeit, die manches Wertvolle über die Bedeutung von Jesu Opfertod äußert, erstarrt die Kreuzestheologie des Paulus zu einem selbstverständlichen Besitz der Orthodoxie, der nie aufgegeben, aber nicht zu einer lebenspendenden Unentbehrlichkeit wird. Wo sie auftaucht, ist sie im Wesentlichen Zitat geblieben, weil ihr der Zusammenhang mit der paulinisch gefaßten Sünden-Vorstellung verloren ging. Die kleinasiatische Theologie unterstreicht die Tatsache der Menschwerdung, denn das eigentliche Heilsgut, das Christus brachte, scheint ihr die Durchdringung des sterblichen Körpers mit göttlicher Kraft, das Geschenk der leiblichen Unvergänglichkeit, die seit Clemens Romanus der Kirche trotz des gnostischen Widerspruches als wahre Meinung des Paulus gilt, während die Alexandriner unter dem Eindruck des Platonismus eine ethisierende und spiritualisierende Auffassung der Auferstehung vertreten, um wieder von dem »orthodox« lehrenden Methodius korrigiert zu werden.

Die asketischen Anregungen werden bereitwillig aufgenommen und von verschiedenen Voraussetzungen aus in verschärfendem Sinne interpretiert, sowohl bei der platonistisch niederen Wertung des Körpers wie bei der Sehnsucht nach der Vergottung des Leibes und dessen Eingehen in die Unvergänglichkeit.

Das starke Interesse für Fragen der Sittlichkeit findet bei Paulus günstige Anknüpfungspunkte. Seine Lehre von Fleisch und Geist bietet reiche Ausdrucksmöglichkeiten für die ernste sittliche Forde-

rung. Aber auch hier macht sich das Fehlen der paulinischen Sündenvorstellung bemerkbar, denn wo Paulus verstanden ist, da muß alles sittlich Gute auf Rechnung des in der Taufe verliehenen Pneumas gesetzt werden, das etwas grundsätzlich Verschiedenes ist von der durch Fall und Sünde unfreien Menschennatur. So aber wird das Tun in der Hauptsache als selbständige Leistung betrachtet, die — wie Cyprian meint — Gott Genugtuung leisten kann. Bei den Alexandrinern bedeutet der Kampf gegen das Fleisch nichts anderes als den Versuch des ans Fleisch gefesselten göttlichen Logosfunkens, sich von den Banden der Materie zu lösen, und der »Rat« des Geistes deckt sich bei Irenäus mit dem ungehemmten Triebe reiner Menschennatur.

Die pneumatische und mystische Gedankenlinie wird vor allem in der kleinasiatischen Theologie weitergeführt, befruchtet aber auch die Römer Hippolyt und Novatian. Anklänge an Paulus wie die Wendung »in Christo« und die Christus-Verbundenheit, die man allerdings hauptsächlich dem Märtyrer zuschreibt, finden sich auch da, wo das Hauptaugenmerk der sittlichen Strenge gilt. Justin dagegen spricht von dem Gläubigen, in dem der Logos wohnt, aber er meint damit die dem Christen eigene Vernunftkraft. Die Gottwerdung des Clemens von Alexandrien gründet sich nicht auf paulinische Christusmystik, sondern auf die im Logosbesitz keimhaft vorhandene Gottähnlichkeit des Menschen, und die ins Gewand der Christusmystik gekleidete Vorstellung von den vielen Christus bei Origenes ist aus dem Erziehungsgedanken heraus zu verstehen.

Der große Apostel Christi, der in warmherziger Liebe um seine Brüder »in Christo« rang, ist einsam durchs Leben gegangen, weil die Höhe seines Geistes dem menschlichen Durchschnitt fast unerreichbar schien, und er ist auch auf lange Zeit hinaus einsam geblieben. Wie kaum ein zweiter Schriftsteller erfuhr er das Schicksal, mit Andacht und Verehrung fleißig gelesen, aber selten verstanden zu werden. Auch bei sorgfältiger Beschäftigung erschließt sich nur das dem Begreifen, was der Forscher selbst ahnt, fühlt oder erlebt. Und so macht gerade ein Einblick in das mangelnde Verständnis der alten Kirche für die paulinische Theologie recht deutlich, was für ein geistig überragender Mensch dieser Paulus war, wie tief religiös und einzigartig seine Gedankenwelt sich unter dem Eindruck wahrer und lebendiger Christus-Verbundenheit aufbaute.